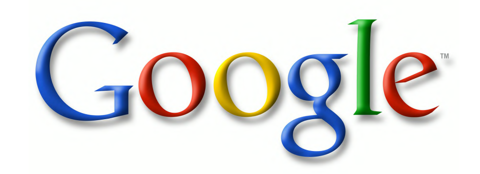
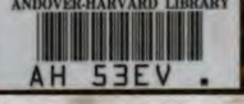
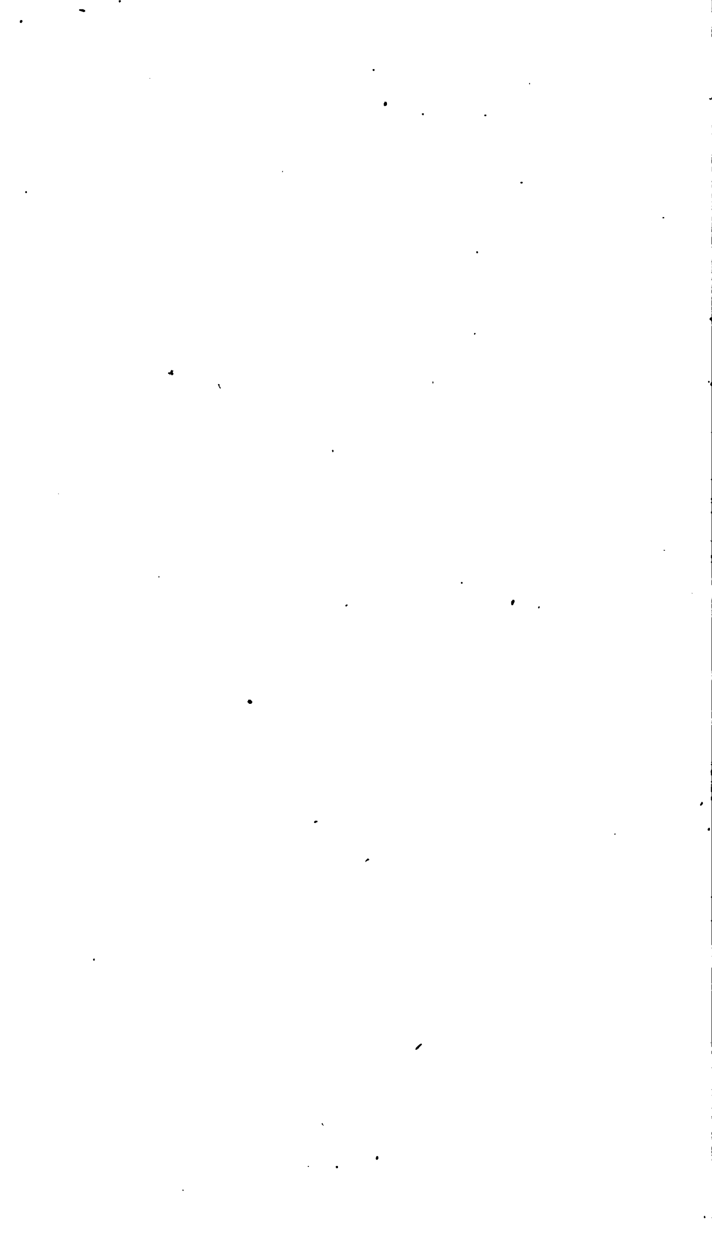




Niedner 9-10.



Grundriß
der
allgemeinen Logik
und
kritische Anfangsgründe
der
allgemeinen Metaphysik

von

Ludwig Heinrich Jakob
Doktor und Professor der Philosophie
in Halle

Vierte umgearbeitete und vermehrte Auflage

Halle
bei Hemmerde und Schwetschke
1800.



Vorrede
zur ersten Auflage.

Meine Absicht bei Verfassung des ersten Theils des gegenwärtigen Lehrbuchs gieng dahin, meinen Zuhörern zu allererst die wahren, simpeln und für jeden, der gründlich denken will, ganz unentbehrlichen Principia der allgemeinen Logik rein und systematisch auf eine leichte Art darzustellen, so daß sie in den Stand gesetzt würden, die Gesetze des Denkens aus Einem obersten Principio (dem Begriffe des reinen formalen Verstandes) selbst abzuleiten und ihren Grund und Zusammenhang einzusehen. Dieses war ohne eine genaue Absonderung aller nichtlogischen Erkenntnisse nicht wohl möglich. Wer eine solche Trennung der Wissenschaft für unnütz oder pedantisch hält, mit dem habe ich hier nichts zu schaffen. Unser Streit würde für eine Vorrede viel zu lang werden. Ich bemerke nur, daß ich zu meiner Absicht wenig bei meinen zahllosen Vorgängern fand: denn die Materialien enthalten freilich alle Kompendia; aber mir lag alles an der Form. Wolf hat die Idee einer allgemeinen Logik vortreflich gefaßt, und wenn dieser große Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgesondert vorzutragen, so hätte er uns gewiß, vermöge seines systematischen Kopfs ein Meisterstück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieser Art

un-

unnütz gemacht hätte. Seinen tiefsinnigen Nachfolger Segner habe ich unter allen in der reinen Logik am meisten benutzen können. Dem vortrefflichen Lambert war es um ein Organon zu thun: mir aber blos um einen Kanon. Daher mußte er sich größtentheils auf reine Erkenntnisse einschränken. Alles dieses sage ich nicht, um meine Arbeit mit den unsterblichen Werken dieser erhabenen Männer zu vergleichen, sondern nur, um meine Richter zur Billigkeit gegen mich zu bewegen, wenn sie finden, daß ich bei dem Mangel aller leitenden Beispiele, die Idee einer reinen Logik in der Ausführung lange noch nicht erreicht habe. Ich bin zufrieden, wenn ich durch meinen ersten Versuch Männer von größern Talenten veranlasse, diese Wissenschaft mit Vollkommenheit und Präcision darzustellen. Die Logik ist die einzige unter den philosophischen Wissenschaften, welche bisher ganz unangetastet, in sich selbst gegründet, ein unerschütterliches Ansehn behauptet hat, und es ist daher gar sehr zu wünschen, daß man die ehrwürdige Matrone von allen fremden Zierrathen entkleide, und sie in ihrem alten schlichten Gewande einhergehen lasse. Das schmucklose Alter ist ehrwürdig, und wenn es auch die Gecken nicht reizt, so finden doch Männer Geschmack daran. Die reine Logik muß ganz kurz und apodiktisch seyn, und die Gründe aller angewandten und speciellen Logiken enthalten. Um die angewandte Logik haben sich die Gelehrten unsrer Tage durch die glücklichen Bearbeitungen der Anthropologie, Psychologie und Kritik bekanntlich die größten Verdienste

er-

erworben, und es ist nur Schade, daß die allgemeine Logik von diesen Schätzen nicht sehr viel gebrauchen kann. Regeln und Kunstgriffe für einzelne Wissenschaften gehören in specielle Logiken (Methodologien). Für konkrete Fälle Regeln zu geben, kann keiner Logik zugemuthet werden. Sie giebt allgemeine Gesetze: unter diese Gesetze zu subsumiren, überläßt sie dem Mutterwitze, den keine Schule ersetzen kann. Denn für einen schwachen Kopf bedarf jede Regel eine neue Regel ins unendliche. Je geringer an Zahl, und je allgemeiner die Gesetze des Denkens sind, desto brauchbarer sind sie für den zum Denken aufgelegten Kopf; überhäufte Regeln verwirren den Schwachen und Starken. Daher habe ich es mir durch die ganze Logik hindurch angelegen seyn lassen, alle mannichfaltigen Regeln auf die kleinste Zahl, und zuletzt auf ein Princip zurück zu führen, und habe bei jeder Gelegenheit auf diese Einheit aufmerksam gemacht. In der Lehre von den Schlüssen bin ich vornemlich den Winken meines vortreflichen Lehrers, des Herrn Prof. Kant gefolgt. Es kömmt hier, wie mich dünkt, alles auf eine leichte und wahre Formel an, die sich eben so leicht von dem Grundprincip ableiten läßt, als sich alle übrige Regeln auf sie selbst reduciren lassen. Eine richtige und präcise Formel ist in der Philosophie so wenig eine Kleinigkeit als in der Mathematik. Daher muß eine Formel nicht nur so im Vorbeigehen erwähnt, sondern mit großen Buchstaben dem Gedächtnisse einverleibt werden, und ein noch ungeübter Denker muß sich daran gewöhnen, alles

kunst-

kunstmäßig auf sie zu reduciren. Hierdurch gewöhnt man sich bei allem, was man denkt, ließt und hört, den Principien nachzuspüren: und die Aufsuchung der Principien ist das einzige Mittel, sich vor Seichtigkeit zu bewahren.

Durch den zweiten Theil (die Metaphysik) wollte ich meinen Zuhörern ein Lehrbuch in die Hände geben, das ihnen das eigene Studieren sowohl der ältern, als neuern theoretischen philosophischen Schriften erleichtern sollte. Zu diesem Behuf war es mir zu allererst um eine richtige und genaue Bestimmung der reinen Begriffe zu thun. Dieser Theil (Analytik des reinen Erkenntnißvermögens) welcher bisher unter dem Namen der Ontologie vorgetragen ist, ist schon längst von bewährten Männern als der nützlichste der Metaphysik erkannt worden, und wird auch (die angemaßten synthetischen Sätze darinnen abgerechnet) immer seinen hohen Werth behalten. Wenn kritische und einsichtsvolle Köpfe diesen Theil ihrer Aufmerksamkeit würdig finden, und den Mangel der Vollständigkeit, der Präcision und der Ordnung bezeichnen, oder, welches ich eigentlich wünsche, ergänzen; so werde ich dieses, als ein Zeichen ihrer Achtung gegen mich aufnehmen, und alles in der Zukunft benutzen. Uebrigens bin ich allenthalben den kritischen Weg gegangen, nicht nur, weil ich es für ganz gesetzwidrig halte, da dogmatisch zu Werke zu gehen, wo unaufhörlich das Befugniß dazu streitig gemacht wird, und wohl gar mit kindischem Stolze die Anfoderungen einsichts-

sichtsvoller und tiefdenkender Männer zu ignoriren, sondern weil ich auch glaube, daß der kritische Weg der einzige sey, der uns wieder zum Besitze fester Dogmatischer Wissenschaften, als dem wahren und höchsten Ziele der menschlichen Vernunft verhelfen kann *). Ich habe mich bemüht, die Grundsätze der Kritik in einer allgemein faßlichen und verständlichen Sprache vollständig darzustellen. Ich habe die neuen Kunstwörter und neuen Unterscheidungen da, wo sie ihrer ungemeinen Präcision und Richtigkeit halber, nicht ohne den größten Schaden entbehrt werden können, alle-

*) Viele haben dem Hrn. Prof. Kant den Vorwurf gemacht, daß er Dogmatik verbiete, und doch selbst so streng dogmatisch lehre. Aber diese Beschuldigung ist höchst ungerecht. Die Kritik untersagt nur Dogmatik in solchen Behauptungen, die auf grundlosen Principien beruhen, d. i. in transscendenten Erkenntnissen. Denn ehe die Vernunft dogmatisiren kann, muß sie sich zu allererst wegen ihres Objekts und wegen ihrer Grundsätze, worauf sie ihr Gebäude zu errichten gedenkt, rechtfertigen. Denn wenn in einem Gebäude die Theile auch noch so vortreflich und harmonisch zusammengefügt sind, und der Grund ist nicht fest; so stürzt alles doch früh oder spät wieder ein. Ist aber der Grund einmal hinlänglich befestigt, so darf man nicht anders, als, wenn es nur irgend möglich ist, nach den strengsten dogmatischen Regeln des Systems zu Werke gehen. Alle Erkenntnisse, welche auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen, müssen im strengsten Sinne dogmatisch vorgetragen werden. Ueber das reine Erkenntnißvermögen, das ganz

allemal bestimmt und deutlich erklärt; ich habe mir alle Mühe gegeben, die Punkte, über welche, meiner Einsicht nach, bisher auf eine sehr unfruchtbare

Art

ganz in uns liegt, und uns a priori (durch unsre eigne Natur) gegeben ist, müssen wir entweder streng dogmatisch philosophiren können, oder alles Philosophiren überhaupt aufgeben. Denn was kann kläglicheres gedacht werden, als eine Erkenntniß, in welcher man bei jedem Urtheile zittern und zagen muß, ob es auch wahr sey! Eine Wissenschaft also, welche die ersten Erkenntnißgründe untersucht, muß dogmatisch und apodiktisch seyn. Denn in derselben sollen Rechtssachen entschieden werden, und das Recht leidet keine Vermuthung: das Gesetzbuch entscheidet alles. Eine Kritik muß das Gesetzbuch (Gründe des Erkenntnißvermögens) kopiren, und da das Original (das Erkenntnißvermögen) jedermann bei sich führt; so darf er nur recht lesen können, um sich von der Richtigkeit der Kopie zu überzeugen. Metaphysik muß ebenfalls entweder, nach Wolfs Beispiele, streng dogmatisch vorgetragen, oder streng dogmatisch widerlegt werden. Die synkretistischen Lehrbücher, in welchen man seit einiger Zeit brauchbare Sätze untereinander hinstellt, und ihre Wahrheit aus ihrer Nützlichkeit oder aus der gemeinen Einstimmung des populären Verstandes darthut, sind keine metaphysischen Lehrbücher. Die Metaphysik soll die Urtheile des gemeinen Verstandes berichtigen und rechtfertigen: aber sich nicht dabei auf den gemeinen Verstand oder das Herkommen berufen. Sie darf den gemeinen Verstand nie als Grund gebrauchen, sondern muß alles streng dogmatisch aus Principien herleiten.

Art ist gestritten worden, genauer zu erörtern, die Ausdrücke, welche zu Misverständnissen Anlaß gegeben haben, zu bestimmen, und besonders das Abweichende in der Bedeutung allenthalben anzumerken, woraus gar leicht erhellen wird, daß Kant jedesmal, mit der größten Weisheit und Sparsamkeit abweichende Bedeutungen gebraucht hat. Ich hätte sehr oft solche Noten anbringen können, wie Wolf, wenn er einem Worte, das in der scholastischen Philosophie unnütz und unbrauchbar gelegen hätte, eine bestimmtere Bedeutung verschaft, und die philosophische Sprache bereichert hat, wenn mir es der Raum verstattet hätte. In den Beweisen bin ich fast immer meinen eignen Weg gegangen. Wenn man einmal die Kritik mit dem Verstande durchdrungen hat; so ist es auch kaum möglich, das Ziel zu verfehlen. Ich habe daher nicht nöthig gehabt, die Kritik ein einziges mal unmittelbar um Rath zu fragen, und ich vermied dieses mit allem Fleiße, um wo möglich in meinem eignen Gange zu bleiben. Man wird daher häufig andre Methoden finden, obgleich die Beweise im Grunde immer dieselben sind. Vielleicht ist es mir gelungen, ihnen hier und da mehr Licht zu geben. Der Streit über R. und Z. muß schlechterdings eine andre Wendung nehmen, wenn er nützlich werden soll. Denn von denen Streitschriften, welche mir über diese Materie zu Gesichte gekommen sind, könnte man fast durchgehends sagen: die Sätze, welche darin vorgetragen werden, sind in dem Sinne ihrer Verfasser wahr, aber kein einziger

trift

trift die Kritik. Es muß also doch erst so weit kommen, daß man sich wechselseitig versteht, und sich nicht ohne Noth erhizt. Die Theorie des Verstandes und der Vernunft ist, wo möglich, noch mehr misverstanden worden. Ich habe daher einen Versuch gemacht, den Grund und die Deduktion der Kategorien auf eine Manier darzustellen, die mir außerordentlich faßlich und leicht geschienen hat. Allenthalben habe ich auf die Schwierigkeiten Rücksicht genommen, welche scharfsinnige Männer gefunden, und ich danke diesen gelehrten und vortreflichen Männern, deren Werken ich großentheils die Bildung meines Verstandes schuldig bin, und die auch bei dieser Gelegenheit meinem Nachdenken eine große Uebung verschaft haben, hier öffentlich. Ich wünsche, daß sie es für werth halten mögen, auf meine Erörterungen Rücksicht zu nehmen. Denn ich zweifle gar nicht, daß ihr Scharfsinn noch genug zu berichtigen, und vielleicht selbst zu widerlegen finden wird. Ich habe mich allenthalben einer solchen Sprache bedient, wie sie sich, meiner Meinung nach für Gelehrte schickt, und alles, was Erbitterung erregen kann, vermieden. Ich wünsche, daß meine Beurtheiler mir gleiche Gerechtigkeit wiederfahren lassen mögen. Das gemeinschaftliche Interesse aller vernünftigen Wesen ist Wahrheit. Würdige Gelehrte müssen sich aus Grundsätzen hüten, diesen erhabenen Punkt durch Neckereien, Konsequenzen und andre verächtliche und feindselige Angriffe zu verrücken, und eine nützliche gegenseitige gelehrte Erörterung, aus wel-

cher beide Theile die größten Vortheile ziehen können, in einen Kampf niedriger Leidenschaft zu verwandeln. Das ganze Absehen der Vernunftkritik ist, die für die Menschheit so wichtigen und ganz unentbehrlichen Lehren von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, zu retten, und sie allen schalen Angriffen auf immer zu entziehen. Der Skepticismus sinkt, sobald man auf die Gründe Verzicht thut, welche er ansicht. Materialismus, Idealismus, Atheismus etc. wird ein leeres Geschwätz, sobald man mit Verzichtthuung auf objektive Einsicht, Belehrung durch ostensive Beweise fodert; die Kritik ist es allein, die mich den Ungrund aller dieser gefährlichscheinenden Systeme einsehen lehrt, und die mich selbst stark genug macht, sie alle umzuwerfen. Sie lehrt mich am gründlichsten, daß die Vernunft von der Allweisheit so eingerichtet ist, daß sie durch ihre eignen Gesetze getrieben, auf die wichtigsten Resultate stößt, ob sie gleich nicht im Stande ist, den letzten Grund derselben zu erforschen. Sie erfüllt recht eigentlich den Zweck aller spekulativen Philosophie, Fakta zu erklären und zu rechtfertigen (nicht sie wegzuleugnen). Ob sie gleich darauf Verzicht thut, etwas von Gott, Seele und dem Intelligibeln als Dingen an sich, zu begreifen, so findet sich doch in der Vernunft selbst noch subjektive Gründe genug, welche, da sie die Unmöglichkeit aller objektiven Einwürfe dargethan hat, sie vernünftiger Weise bewegen müssen, Gott, Unsterblichkeit etc. anzunehmen, und zu glauben. Keine Sophisterei kann gegen einen solchen vernünftigen Glauben etwas

aus-

ausrichten, und kein Sterblicher kann ihn bestreiten. Denn dieser Glaube stützt sich nicht auf blinde Gefühle, und schlägt die Anfragen der Vernunft nicht aus; er ist durch die Vernunft selbst erzeugt, und sie kann ihn gegen alle mögliche Angriffe, aus deutlicher Einsicht ihrer eignen Natur rechtfertigen. Die Kritik macht alle Erkenntnißkräfte mit sich selber einig, sie ist allein im Stande, die Philosophie auf den Punkt zu bringen, nach welchen der unsterbliche Sokrates mit so vieler Weisheit zielte, fern von aller metaphysischen unnützen Spekulation, die würdigsten Zwecke der Menschheit aus sich selbst zu studiren, und zu verfolgen, und die Moralität als denjenigen Punkt anzusehen, zu welchem sich alle Mannichfaltigkeit menschlicher Erkenntnisse und Entwürfe, gleichsam als unendliche Stralen in Einem Brennpunkte vereinigen müssen. Halle, den 16. August, 1788.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die durchgängige gute Aufnahme der ersten Ausgabe dieses Lehrbuchs, und die Achtung, welche mir die Beurtheiler desselben in öffentlichen Blättern sowohl als in Privatbriefen, durch ihren kritischen Tadel nicht minder als durch ihr Lob bewiesen haben, würde mir es schon allein zur Pflicht machen bei der neuen Auflage, auf die Verbesserung desselben allen Fleiß zu wenden, wenn mich auch nicht mein eignes Interesse für die Wissenschaft dazu antriebe. Es erscheint daher dieses Buch in einer ziemlich veränderten Gestalt, obgleich die Grundsätze und der wesentliche Theil des Inhalts überhaupt durchgängig geblieben ist, da ich durch die fortgesetzten Untersuchungen nur immer mehr von dem darinne enthaltenen Systeme überzeugt worden bin.

Die Veränderungen sind theils durch die schriftlichen Belehrungen meiner Freunde, theils durch die nähere Kenntniß der Bedürfnisse meiner Zuhörer, theils durch Nachdenken über die Verbesserung der Oekonomie eines solchen Lehrbuchs, theils endlich durch die Erinnerungen der Recensenten, deren ich keine unbenutzt gelassen habe, entstanden. Letztere werden leicht bemerken, daß ich mich durchgängig bemühet habe, ihren Forderungen Genüge zu leisten, ob ich gleich die Meinungen derer, die das Buch aus ganz verschiedenen Principien beurtheilt haben, nicht habe annehmen können. Diese werden auch

in einem Kompendio keine ausführliche Widerlegung ihrer Principien und gefällten Urtheile erwarten können; ob ich es gleich für Pflicht gehalten habe, einen Versuch zu machen, die Sätze, welche ihnen anstößig gewesen sind, so zu stellen, daß sie nun vielleicht ihren Vorwürfen entgehen. Je länger ich mich mit spekulativen Untersuchungen beschäftige, desto deutlicher lerne ich einsehen, daß es nirgends schwerer ist als hier, seine Meinungen dem andern bestimmt und genau mitzutheilen und ihm das Objekt von eben der Seite vorzuhalten, als man es selbst siehet, daß ein schwankender Ausdruck nirgends leichter entschlüpft und nirgends leichter den Sinn entstellt. Ungeachtet ich mich nun allenthalben der Deutlichkeit mit sehr vieler Mühe beflissen, und alle Beurtheiler mir zugestanden haben, daß ich diesen Zweck nicht verfehlet; so glaube ich doch, daß der Rezensent in der allgemeinen deutschen Bibliothek einige Bemerkungen würde zurückgehalten haben, wenn es mir geglückt hätte, einige Sätze so zu stellen, daß sie seiner Aufmerksamkeit nicht entgangen wären. Ob es mir diesesmal besser gelungen sey, wird die Zeit lehren. Halle den 4. April 1791.

Vor-

Vorrede
zur dritten Auflage.

Bei dieser dritten Auflage weiß ich zu dem, was in den vorstehenden Vorreden erinnert worden ist, nichts hinzuzufügen, als daß das Buch abermals der Form nach beträchtliche Veränderungen erlitten hat, besonders bei der Logik. Diese nach allen Kräften zu verbessern, hielt ich für so nothwendiger, je mehr einerseits die Critik an diesem Theile des Lehrbuchs auszusetzen gefunden hat, und je vortrefflicher andererseits in den letztern Jahren diese Wissenschaft von andern würdigen Männern bearbeitet worden ist.

Auch in der Metaphysik habe ich mancherlei neue Wendungen versucht, den Begriffen, worüber in den neuesten Zeiten noch immer allzuviel gestritten wird, mehr Deutlichkeit zu geben. Es würde mir sehr angenehm seyn, wenn diejeni-

gen,

gen, welche dieses Lehrbuch einer öffentlichen Critik gewürdiget haben, finden sollten, daß es durch jene Aenderungen wirklich gewonnen hätte, wenn insonderheit dem einsichtsvollen Tübinger Rec. der vorigen Auflage Genüge geschehen, und mein Beurtheiler in der A. L. Z. mehr befriediget worden wäre. Halle den 1. Sept. 1793.

Vorrede
zur vierten Auflage.

In dieser vierten Auflage des gegenwärtigen Lehrbuches sind ebenfalls viele Verbesserungen angebracht, manches anders geordnet, mehrere Begriffe genauer bestimmt, vieles zu Ausführliche weggestrichen, und manches Fehlende zugesetzt worden. Die metaphysischen Anfangsgründe sind

 mit

mit den Grundlinien der Kritik der Urtheilskraft und der Kritik der praktischen Vernunft vermehrt worden, so daß der Vortrag sich über die ganze Kritik der Vernunft ausbreiten kann. Halle, den 1. Aug. 1800.

Inhalt.

Grundriß der allgemeinen Logik.

Einleitung in die Philosophie überhaupt.

Erste

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Von den Begriffen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Von den Urtheilen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Dritte

Inhalt.

Dritte Abtheilung.

Von den Schlüssen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

II. Logische Methodenlehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Dialektik oder Kritik des Wahren.

Erstes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Hauptstück.

Inhalt.

Drittes Hauptstück

Kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik.

Erster Theil.

Einleitung.

Erstes Hauptstück.

IV.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Analytik des reinen Verstandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

VI.

mit den Grundlinien der Kritik der Urtheilskraft und der Kritik der praktischen Vernunft vermehrt worden, so daß der Vortrag sich über die ganze Kritik der Vernunft ausbreiten kann. Halle, den 1. Aug. 1800.

Inhalt.

Grundriß der allgemeinen Logik.

Einleitung in die Philosophie überhaupt.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Von den Begriffen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Von den Urtheilen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Inhalt.

Dritte Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

II. Logische Methodenlehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Drit-

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Dialektik oder Kritik des Wahren.

Erstes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Hauptstück.

Drit-

Inhalt.

Drittes Hauptstück.

Kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik.

Erster Theil.

Kritik des reinen theoretischen Erkenntnißvermögens.

Einleitung.

Erstes Hauptstück.

IV.

Zweites Hauptstück.

Analytik des reinen Verstandes.

Erster Abschnitt. 1

Zweiter Abschnitt.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Von den reinen Vernunftbegriffen oder Ideen.

Drittes Hauptstück.

Kritische Beurtheilung der dialektischen Metaphysik.

Erste Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Dritte Abtheilung.

Vier-

Inhalt.

Vierte Abtheilung.

Zweiter Theil.

Kritik der Urtheilskraft.

Einleitung.

Begriff der Wissenschaft.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Theil.

Kritik der praktischen Vernunft.

Er-

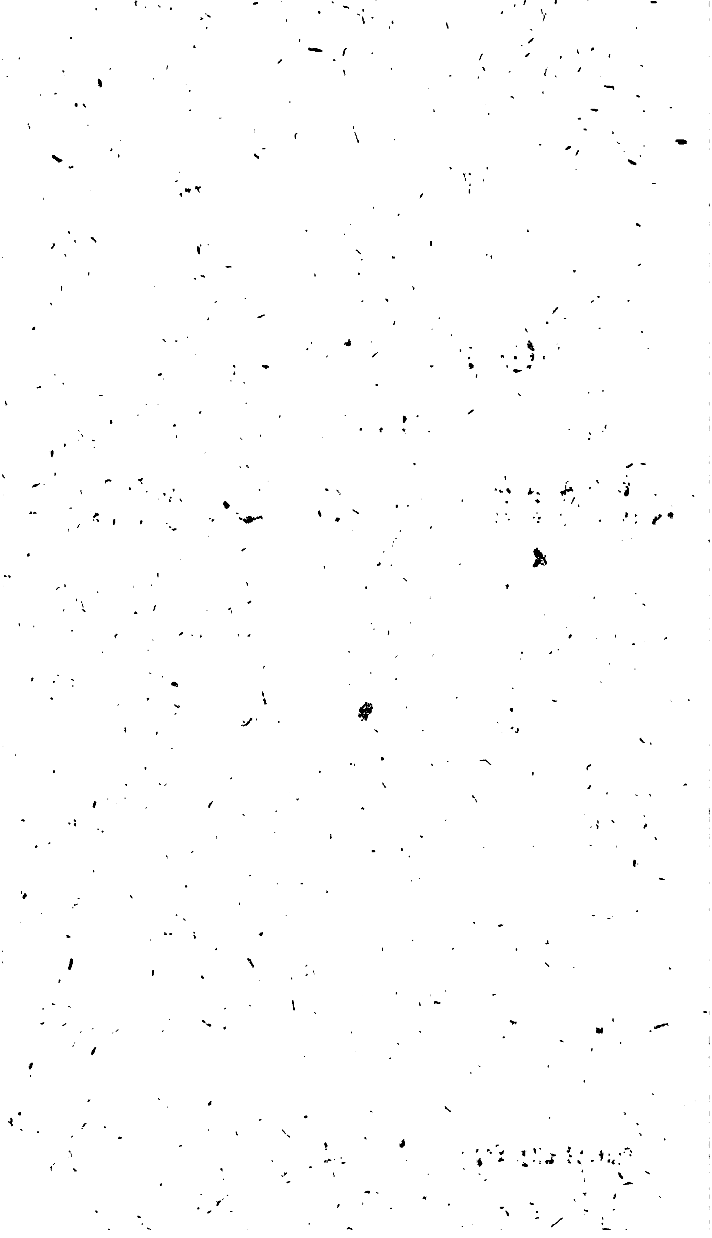
Inhalt.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Grund-

Grundriß
der
allgemeinen Logik.



Einleitung
in die Philosophie überhaupt.

Erstes Kapitel.
Vorläufiger Begriff von der Philosophie.

§. 1. Der Mensch kann nicht wie das Thier blos nach Instinct handeln; er braucht Erkenntnisse dazu. Ihm ist daher an einer ausgebreiteten, gründlichen, wahren und gewissen Erkenntniß der Dinge, welche ihn umgeben, viel gelegen. Denn er bedarf sie zur Erreichung seiner Absichten.

§. 2. Die erste Erkenntniß, welche er sich erwirbt, ist sehr unvollkommen. Sie fängt mit der Empfindung an, welche die ihn umgebenden Dinge mit ihn machen. Mit derselben entwickeln sich Sinne und Einbildungskraft, welche von der Empfindung verschiedene Dinge vorstellen.

§. 3. Diese Vorstellungen wecken zugleich den Verstand, welcher das Empfundene als Gegenstand denkt, und indem er die Theilvorstellungen zusammenfaßt, sich einen Begriff von der Sache bildet, der ihm, in wiefern er Theilvorstellungen oder

 Merk-

Merkmale enthält, die auch andern Dingen gemein sind, zugleich diese andern Dinge mit vorstellt.

§. 4. Er reflectirt über die Wirkungen und Beziehungen, welche die Dinge auf ihn und andere haben, und lernt dadurch ihren Nutzen und ihren Gebrauch kennen. Und diese Erkenntniß reicht lange Zeit zur Befriedigung der gemeinen Bedürfnisse des menschlichen Lebens hin, und erweitert sich zu diesem Zwecke immer mehr und mehr.

§. 5. Sobald indessen der Verstand auf diesem Wege sich bis zu einem gewissen Grade entwickelt hat, fühlt er selbst ein Bedürfniß, seine Erkenntniß noch mehr zu vervollkommnen, und bemerkt, daß eine solche vollkommne Erkenntniß sowohl ihn selbst veredeln, als auch die Erreichung der Zwecke des Menschen sehr erleichtern würde.

§. 6. Er sucht daher allgemeinere Gründe seiner nützlichen Erkenntnisse auf, und bemüht sich mehrere allgemeine Erkenntnisse durch einen gemeinschaftlichen Grundsatz zu verbinden, neue Folgen daraus abzuleiten, und sie mit den übrigen in Zusammenhang zubringen, — er philosophirt.

§. 7. Besonders gebrauchen wir diesen Ausdruck, wenn durch dergleichen Bemühungen Erscheinungen aus ihren Ursachen erklärt, allgemeine Gesetze der Kräfte bestimmt, und verborgene Ursachen oder Wirkungen durch Vernunftschlüsse ans Licht gebracht werden sollen.

§. 8. Die Gegenstände, welche den Menschen am lebhaftesten interessiren, ist er selbst, und die ihn umgebenden äußeren Dinge. Denn in beiden liegt

das,

ses, wovon er sein Wohlseyn erwartet, und dieses zu begehren treibt ihn die Natur unwiderstehlich an. Die innere und die äußere Natur sind daher der nächste Gegenstand, worüber der Mensch philosophirt, und an diese hängen sich alle seine übrigen Begriffe.

§. 9. Anfänglich ist der Mensch rasch. Seine Vernunft sucht Gründe, wo möglich die letzten. Noch unbekannt mit den Schwierigkeiten, welche es giebt, diese zu finden, glaubt er oft, beym ersten Griffe sie schon gefunden zu haben, er täuscht sich leicht mit Einbildungen.

§. 10. Wird er seine Irrthümer gewahr; so wird er in der Zukunft behutsamer. Er wird mistrauisch gegen seine Schlüsse, und zieht die Erfahrung zu Rathe, welche ihn die nächsten Gründe sichern lehrt, und ihn durch eine lange Reihe von Gründen führt, und so seine Erkenntniß außerordentlich erweitert.

§. 11. Aber bis zum letzten Grunde führt sie ihn doch nicht. Dennoch verläßt den Menschen die Begierde nicht, seine Erkenntniß bis dahin zu erweitern. Will er ihr genügen; so muß er die Erfahrung verlassen und von neuen zu Schlüssen seine Zuflucht nehmen, die ihn über das Sinnliche hinausführen u. s. f.

§. 12. So entsteht nach und nach eine große Masse von Kenntnissen. Um sie gehörig zu übersehen, ihre Wahrheit gründlich zu beurtheilen, ist nichts nothwendiger, als die heterogenen Theile von einander zu scheiden, und kleinere Ganze daraus zu ma-

machen, deren Theile gleichartig sind, und daher aus gemeinschaftlichen Principien beurtheilt werden müssen.

§. 13. Hier sind nun einige Erkenntnisse von der Art, daß sie blos Gegenstände oder Begebenheiten so darstellen, wie sie in der Natur sind oder geschehen. Diese heißen historische Kenntnisse. Andere setzen dieß schon zum voraus, und stellen nur den Zusammenhang der Dinge, Begebenheiten und Erkenntnisse vor. Diese heißen rationale Erkenntnisse.

§. 14. Unter den rationalen Erkenntnissen trifft man auch die philosophischen, wenn man diejenigen daraus absondert, welche die Beschaffenheit der Dinge aus allgemeinen Begriffen erklären.

§. 15. Ein System von philosophischen Erkenntnissen heißt Philosophie oder die philosophische Wissenschaft. Denn wenn mehrere Erkenntnisse blos zufälliger Weise zusammen kommen; so ist es eine gemeine, rhapsodistische Erkenntniß: werden aber mehrere gleichartige Erkenntnisse absichtlich und nach gewissen Regeln zu einem Ganzen verbunden; so entspringt ein System von Kenntnissen, d. h. eine Wissenschaft.

Zweytes Kapitel.

Eintheilung der Philosophie.

§. 16. Die Gegenstände, worüber sich philosophiren läßt; und bey welchen alle Philosophie anfangen muß, sind die natürlichen Dinge, welche sich den

Sinnen offenbaren. Diese sind theils Gegenstände des äußern, theils Gegenstände des innern Sinnes.

§. 17. Der Inbegriff der Gegenstände des äußeren Sinnes heißt Natur im engeren Sinne, materielle Natur. Die philosophische Wissenschaft derselben ist die Naturphilosophie, philosophische Naturwissenschaft, Naturlehre, Physik ꝛc.

§. 18. In wiefern sie die Gegenstände blos durch erschlossene Begriffe bestimmt, durch nicht empfindbare Prädicate, heißt sie reine Physik, auch *metaphysische* Naturwissenschaft u. s. w.: in wiefern aber der Begriff der Materie und ihrer Veränderungen durch sinnlich wahrnehmbare Prädikate näher bestimmt wird, und diese die Principien der Erkenntniß derselben ausmachen, heißt sie angewandte Naturlehre.

§. 19. Die letztere nennt man insbesondere Physik, wenn sie die Gesetze derjenigen Veränderungen betrachtet, welche durch die bloße mechanische Einwirkung der materiellen Substanzen auf einander hervorgebracht werden. Erwägt sie aber die Gesetze derjenigen Veränderungen der Materie, welche durch die Mischung und wechselseitige Durchdringung oder Scheidung heterogener Substanzen, aus gleichartigen erfolgen, so wird sie Chemie genennt.

§. 20. Physik und Chemie setzen die historische Erkenntniß ihrer Gegenstände zum voraus. Wird diese systematisch abgesondert und vorgetragen, so ent-

entstehen eigne historische Wissenschaften, nemlich, Naturbeschreibung und Naturgeschichte, deren Unterabtheilungen Mineralogie, Botanik, Zoologie ꝛc. sind.

§. 21. Der innere Sinn lehrt uns die Veränderungen in uns kennen. Die philosophische Wissenschaft von deren Zusammenhange könnte im Allgemeinen, philosophische Anthropologie heißen.

§. 22. Unterdessen ist das, was uns die innere Erfahrung von dem Menschen lehrt, so ungleichartig, daß es nicht in eine Wissenschaft befaßt werden kann, weil es ganz verschiedenen Principien unterworfen ist.

§. 23. Vorzüglich entdecken wir gewisse eigenthümliche Gesetze in der Vernunft des Menschen, welche unter dem Namen der moralischen oder praktischen Gesetze bekannt sind, und welche auf ein gewisses Vermögen der Freyheit schliessen lassen, das den Menschen in eine ganz eigne Klasse von Wesen erhebt. Die Philosophie, welche die Gesetze der freyen Handlungen untersucht, und die davon abhängenden Begriffe bestimmt, macht daher einen ganz besonderen Theil der Philosophie unter dem Namen der praktischen Philosophie oder Moralphilosophie aus, die wiederum in die natürliche Rechtslehre und in die natürliche Tugendlehre zerfällt.

§. 24. In beiden kann man entweder die obersten Grundsätze und allgemeinsten moralischen Begriffe des Rechts und der Tugend, und deren Verbindung betrachten, in wiefern dieses alles blos durch die Natur der Vernunft bestimmt ist, oder man er-

wä-

nicht zugleich, wie jene Grundsätze und Begriffe auf die Verhältnisse des menschlichen Lebens angewandt und in Ausführung gebracht werden können und sollen. Im ersten Falle entsteht die reine, im zweyten die angewandte Moralphilosophie (Rechts- und Tugendlehre) die auch praktische Anthropologie heißt.

§. 25. Betrachtet man aber den Menschen nicht als ein moralisches, sondern als ein physisches oder natürliches Wesen; so steht er außer den allgemeinen Naturgesetzen, denen auch die Körper unterworfen sind, noch unter besonderen Regeln, deren Erwägung die eigentliche (theoretische) Anthropologie ausmacht.

§. 26. Die Anthropologie bleibt blos bey den innern Erscheinungen des Menschen stehen, und sucht diese aus andern sinnlichen Phänomenen begreiflich zu machen, und auf diesem Wege die Gesetze derselben zu finden. Dieser Weg ist aber wenig betreten. Die Ursachen liegen so versteckt, daß noch wenige derselben gefunden sind.

§. 27. Man übersprang seit langer Zeit die nächsten Gründe in der Anthropologie, und machte den Versuch, lieber gleich die letzte Ursache aller dieser Phänomen näher kennen zu lernen, welche man sich unter der Seele dachte. Daher man seit alten Zeiten den Entwurf zu einer Psychologie gemacht hat.

§. 28. Diese Wissenschaft suchte man entweder auf dem Wege der Erfahrung zu erbauen, auf welchen aber keine andern Materialien gefunden werden,

den, als die Gemüthsveränderungen, nicht das Subject dieser Veränderungen. Eine empirische Psychologie ist nichts als ein Theil der Anthropologie, wenn sie ihr Ziel gehörig verfolgt.

§. 29. Oder man suchte die Wissenschaft von der Seele blos aus dem allgemeinen Begriffe des denkenden Wesens zu ziehen, und errichtet so eine rationale Psychologie.

§. 30. Je länger überhaupt der menschliche Verstand die sinnlichen Dinge betrachtet, desto mehr wird er überzeugt, daß das Letzte, was die Vernunft sucht, unter ihnen nicht angetroffen wird.

§. 31. Er unternimmt daher das Wagstück, über die Erfahrung hinauszugehen, und die letzten oder absoluten Gründe der sinnlichen Dinge durch bloße Begriffe zu bestimmen, und eine besondere Wissenschaft darüber, unter dem Namen der Metaphysik, zu errichten.

§. 32. Von derselben ist die rationale Psychologie ein Theil. Aber auch die äußere Sinnenwelt soll darin, nicht ihren sinnlichen Eigenschaften nach, sondern nach dem, was sie an sich selbst, absolut ist, bestimmt und erkannt werden. Dieser Theil der Metaphysik heißt Kosmologie.

§. 33. Wenn aber gleich die Seele und die Welt als absolute für sich bestehende Dinge gedacht werden; so ist doch ihr Daseyn noch nicht begreiflich. Ihr Daseyn und ihre Beschaffenheit bleiben unsern Begriffen zufolge immer noch zufällig. Sie bedürfen eines gemeinschaftlichen höchsten Grundes, der keinen mehr außer oder über sich hat. Dieser letzte

Grund,

Grund, welcher Gott heißt, macht den Inhalt der rationalen Theologie aus.

§. 34. Man erhebt sich sogar zu der Erkenntniß der allgemeinen Gesetze aller Dinge überhaupt, und fügt diesen Theil, unter dem Namen der Ontologie, der Metaphysik bey, welche denn als die allgemeinste Wissenschaft den übrigen Theilen als Basis dienen soll.

§. 35. Ob die Vernunft das Vermögen besitze, in den übersinnlichen Regionen Dinge wirklich zu erkennen, oder ob sie sich mit bloßen Begriffen vielleicht täusche? muß schon deshalb eine wichtige Frage seyn, weil man in der Metaphysik niemals zu festen Grundsätzen oder einmüthigen Behauptungen hat gelangen können, weil also das Factum, daß sie wirklich dergleichen besitze, nicht einleuchtet, und aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, dieses nicht sogleich klar ist.

§. 36. Es ist also vor allen Dingen eine genaue Prüfung der menschlichen Erkenntnißkräfte nöthig, wodurch im allgemeinen bestimmt wird, was durch dieselben eigentlich geleistet werden könne?

§. 37. Hierbey wird vorausgesetzt, daß man die Geschäfte der vorstellenden Kräfte und deren Gesetze schon kenne. Diese lehrt uns einerseits die empirische Psychologie, in wiefern sie uns nemlich ihre Regeln durch die Erfahrung offenbaren; andererseits die Logik, welche blos die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens aus dem Begriffe des Denkens entwickelt. Denn diese ist blos eine vollständige Zergliederung der nothwendigen Bedingungen des Denkgeschäftes.

§. 38. Was man aber durch den Verstand und überhaupt durch die menschliche Erkenntnißkraft für Objecte erkennen könne, und was der Mensch durch sich selbst vermöge? dazu gehört eine eigne systematische Untersuchung, welche in den neueren Zeiten unter dem Titel: Kritik der Vernunft, geführt worden ist.

§. 39. Eine solche Kritik kann Niemand entbehren, der sich bis zur Metaphysik erheben will. Denn er kann nur dadurch gewiß werden, ob Metaphysik eine mögliche Wissenschaft sey oder nicht? Aber auch zur Beurtheilung der allgemeinen Grundsätze der Physik ist sie höchst nothwendig. Denn ohne sie kann deren Wahrheit und Umfang nicht gründlich eingesehen werden.

§. 40. Nicht nur in Ansehung der erkennenden Vernunft ist es zweifelhaft, was sie ausrichten kann, sondern auch in Ansehung der handelnden. Denn ob der Mensch ein Vermögen habe, nach den Vernunftbegriffen gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit zu handeln? ist nach den Urtheilen vieler Philosophen zweifelhaft. Es ist daher nicht blos eine Kritik der erkennenden, (speculativen theoretischen) sondern auch der handelnden (praktischen) Vernunft nöthig, um mit Sicherheit eine Moralphilosophie zu errichten.

§. 41. Wir haben die Haupttheile der Philosophie hier so dargelegt, wie sie nach und nach den menschlichen Bedürfnissen angemessen hervorgehen, damit man sehe, wie die denkenden Köpfe nach und nach auf diese Untersuchungen verfallen sind. Zur voll-

vollständigen und mehr systematischen Uebersicht all(e)
Theile der Philosophie kann folgende Tabelle dienen

I. Reine Philosophie

1. die Form betreffend

A. des Denkens überhaupt — Allgemei ne Logik

B. des objectiven Vorstellens oder Erken nens — Kritik

A. der Principien des Erkennens, Kri tik der speculativen Vernunft

B. der Principien des freyen Handelns Kritik der praktischen Vernunf(t)

C. der Principien des Beurtheilens — Kritik der Urtheilskraft

C. der erkennbaren Dinge — Meta physik

A. überhaupt Transscendentalphilo sophie auch Ontologie

B. insbesondere

a) der Natur, Metaphysik der Na tur, rationale Physik

b) der Freyheit, Metaphysik, de(r) Sitten, reine Moralphilosoph(ie)

a. des negativen Verhältnisses d(er) moralischen Wesen — Met(a) physische Rechtslehre

b. des positiven moralischen V(er) hältnisses. Metaphysische T(u) gendlehre

c. unseres Glaubens und Hoffe(ns) Metaphysische Religio(ns) lehre

c) des Uebersinnlichen. Transscendente oder eigentliche Metaphysik.

II. Angewandte oder Erfahrungsphilsophie

1. auf die Zeichen. Philosophische Zeichenlehre, und besonders, Sprachphilosophie
2. auf die Sachen in der Natur
   A. in wissenschaftlicher Hinsicht:
      A. auf die äussere Natur. Naturlehre
         a. auf Versuche und Beobachtungen der mechanischen Veränderungen der Materie gegründet. Experimentalphysik
         b. auf künstliche Scheidung und Auflösung der Materie — Chemie
      B. auf die innere Natur des Menschen
         a. blos auf die innern Veränderungen. Empirische Psychologie
         b. auf das wechselseitige Spiel der innern Veränderungen und des organischen Körpers — Philosophische Anthropologie
      C. auf die Produkte des Geistes. Angewandte Kritik
         a. Kritik des Wahren. Angewandte Logik
         b. Kritik des Schönen und Erhabenen. Aesthetik oder Kritik des Geschmacks
         c. Kritik des Guten
            a. des Nützlichen in der Natur als eines Geistesproductes, Teleologie

b. des

b. des Moralischguten am Menschen. Praktische Anthropologie.

B. in pragmatischer oder technischer Hinsicht, d. h. in wie fern die philosophischen Wissenschaften zur Ausführung menschlicher Zwecke systematisch geordnet und eingerichtet worden, in welcher Hinsicht sie keine neuen Principien haben; daher es eben so viel Zweige giebt als Zwecke, zu deren Ausführung philosophische Kenntnisse gebraucht werden, als:

A. Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit — die medicinischen und chirurgischen Wissenschaften

B. Ausbildung und Erziehung der Kinder — Pädagogik

C. Beförderung der menschlichen Glückseligkeit. Glückseligkeitslehre

a. des einzelnen

b. einer Gesellschaft

a. einer Familie. Privatpolitik

b. eines Volks durch den Staat. Staatspolitik.

Anm. Diese Tabelle ist aus dem handschriftlichen Grundrisse meiner allgemeinen Encyklopädie genommen, wo sie weiter ausgeführt wird. Die Gründe der Eintheilung und ihre Rechtfertigung beym Vortrage.

Drittes Kapitel.

Kurze Geschichte der Philosophie.

§. 42. Die Geschichte lehrt, was auch hinter her die Betrachtung der menschlichen Natur selbst gelehrt hat, daß sich in den Menschen zuerst die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft entwickelt, und daß es lange gedauert hat, ehe sich einige deutliche Spuren von einem bedeutenden Grade von Verstand und Vernunft zeigte.

§. 43. Alle Völker vor den Griechen denken durch Bilder, nicht durch allgemeine Begriffe in abstracto. Daher konnten sie nicht einmal philosophiren. An Philosophie ist bei ihnen gar nicht zu denken. Die ägyptische Weisheit ist Spielwerk, welches das Alterthum ehrwürdig gemacht hat. Wenn man auch nichts von ihnen wüßte, als daß sie noch in Hieroglyphen schrieben; so könnte man sicher urtheilen, daß sie die Kinderschuhe nie abgelegt haben.

§. 44. Die Griechen sind das erste uns bekannte Volk, welches philosophirt hat, und welches sich zuletzt gar eine Philosophie erwarb. Sie fingen zuerst an, Regeln in abstracto abzusondern, und ihre Erkenntnisse systematisch zu ordnen. Sie waren die ersten Geometer; da die Aegyptier nur Feldmesser blieben. Wie sich die Philosophie unter den Griechen entsponnen, ist dunkel. Daß ihr die Dichtkunst den Weg gebahnt, und daß selbst die Dichter zuerst philosophirt haben, scheint gewiß zu seyn. Aus Thracien scheint die Philosophie hervorgegangen zu seyn, — Orpheus, Musäus. —

§. 45. Nachdem der menschliche Geist einen schwachen, kaum sichtbaren Versuch gemacht hatte, die Dinge, welche ihm in die Sinne fielen, auf sich zu beziehen, fühlte man so gleich das Bedürfniß, ihre Natur zuvor kennen zu lernen, d. h. die Dinge zu erklären. Der große äußere Gegenstand — die Sinnenwelt fiel zuerst auf, und diente zur ersten Uebung des menschlichen Witzes. Daß bei einer so großen Unternehmung viele Uebereilungen, viele Ueberraschungen der noch so sehr dichterischen Einbildungskraft, als sich bei den Lehrern der Jonischen Schule entdecken, vorfielen, wird uns nicht sehr wundern. Auch nicht daß sie gerade über Erde und Himmel zuerst philosophirten. Denn was fällt den Sinnen mehr auf, als diese Gegenstände? das Vermessene dieser Unternehmung konnten sie noch nicht kennen.

§. 46. Das Gebiet des Philosophirens vergrößerte sich bald unter der Pythagoräischen Schule. Man fing an die Bilder immer mehr und mehr fahren zu lassen. Die metaphysischen Träumereien wurden scharfsinniger; und die Anwendung des Scharfsinnes auf Politik hinderte, daß ihre Schwärmerei in der Metaphysik einen nachtheiligen Einfluß auf die Geschäfte des Lebens hatten.

§. 47. Da der menschliche Geist einmal die Untersuchungen über so interessante Gegenstände angefangen; so war es kein Wunder, daß er nicht so leicht davon blieb. Man sahe indessen doch bald, daß man zu den letzten Gründen nicht gut gelangen könnte, ohne erst die Zwischengründe durchzugehen,

und das Einzelne in der Sinnenwelt mehr zu studi= ren. Die Eleatischen Schulen, besonders die zweyte, in welcher Anaxagoras und Demokrit lehrten, scheinen daher die Aufmerksamkeit auf die Natur selbst zu lenken. Wenigstens fühlte Zeno schon die Schwächen der damaligen metaphysischen Behauptungen, und es scheint, als ob er durch seine dialektischen Schlüsse, wodurch er die Philosophen seiner Zeit verwirrt zu machen suchte, mehr die Nichtigkeit der Metaphysik habe darthun wollen, als daß er ein Feind der Vernunft gewesen wäre.

§. 48. Da man indessen noch einen zu kleinen Vorrath nützlicher Naturerkenntnisse hatte, und die Dialektik des Zeno, der seine Kunst mehr praktisch übte, als sie theoretisch vortrug, das Schwankende und Ungewisse der bisherigen sogenannten Physik, welche aber im Grunde Metaphysik war, indem keine ihrer Erklärungen sich auf Erfahrung stützte, offenbarte; so scheint es sehr natürlich, daß der menschliche Geist an diesen Widersprüchen, die so viel Wahrheit enthielten, einen Wohlgefallen finden lernte; und daß die Kunst des Zeno sich nicht nur immer weiter ausbreitete; sondern daß man auch alle seine Geschicklichkeit anwendete, die Regeln dieser Kunst abzuziehen, und eine Dialektik theoretisch zu entwerfen, um desto methodischer die Metaphysik zu zerstören. Sophisten und ihre Kunst.

§. 49. Die Kunst alles zu behaupten und zugleich zu widerlegen, was man will, hat schon an sich so viel Reiz für die menschliche Eitelkeit, daß man wohl eine Zeitlang einen Wohlgefallen daran

fin=

finden, und sich damit beschäftigen kann, ohne daß man daran denkt, was denn am Ende daraus werden wolle, und wozu alle Kunst dieser Art zuletzt brauchbar sey. Aber die Befriedigung der Eitelkeit unterdrückt die übrigen Bedürfnisse nur auf ein kurze Zeit. Und so gefiel auch dem menschlichen Geiste eine totale Zweifelsucht nicht lange, und wurde bald ein Gegenstand des Abscheues oder des Gelächters.

§. 56. Sokrates entzog der Dialektik ihr Feld, in dem er die damalige Physik, als ein unwürdiges oder auch zu erhabenes Objekt der Untersuchung verwarf. Er lenkte seine Aufmerksamkeit auf die innere Natur des Menschen, auf seine Bestimmung. Er lehrte Moral. Ein glücklicheres Mittel konnte er nicht wählen, der Sophistik den tödtlichsten Streich beizubringen. Denn hier bezeugen die innern Gefühle die Wahrheit der Lehrsätze, und wer die moralischen Sätze antastet, wird nur um so mehr verabscheut, mit je blendenderen Scheine er es thut. Sokrates nutzte die Dialektik; aber er zeigte, daß nicht alle Erkenntniß dialektisch wäre. Und dieses bewieß er ganz deutlich von der Moral. Auf diese Art erhielt die ganze Philosophie eine neue Richtung. Denn so bald man über die Bestimmung des Menschen zu denken anfing, wurden auch alle übrigen Dinge in der Beziehung auf ihn betrachtet und erwogen.

§. 51. Alle Schulen, die nach Sokrates kommen, wie die Akademische, Cyrenaische, Cynische, Stoische und Epikureische, beschäftigen sich vornehmlich mit dem Menschen und seiner Bestim-

mung. Nur die Megarische erhielt den skeptischen Geist, und machte, daß der menschliche Verstand um desto mehr auf seiner Hut seyn, und seine Behauptungen, gegen die Freibeutereien der Skeptiker desto besser verwahren mußte. Theologie fing nun an Religion zu werden. Physik blieb immer noch Metaphysische Kosmologie, nach physischen Gesetzen untersucht. Die Welt auch nach moralischen Zwecken zu beurtheilen, fiel dem menschlichen Geiste noch nicht ein.

§. 52. Jetzt waren nicht nur Materialien in Menge da; man hatte nicht nur häufig über alle Dinge, welche die Menschen umgeben, und über den Menschen philosophirt; man hatte nicht blos vortrefliche rhapsodistische Kenntnisse gesammelt; man hatte auch schon einzelne Materien, besonders aber die Lehre von der Bestimmung des Menschen, systematisch bearbeitet. Jetzt trat Aristoteles auf. Er machte den ersten kühnen und wirklich großen Versuch, nicht nur die einzelnen noch rhapsodistisch zerstreuten Theile zusammen zu ordnen und ein System daraus zu erbauen; sondern er versuchte auch, alles untereinander in Verbindung zu bringen, und aus allen vorhandenen Erkenntnissen Ein großes Ganze zu erbauen. Er schuf die Logik zur Wissenschaft um; er sammelte die reinen Begriffe, und verwahrte sie zum künftigen Gebrauch auf; reinigte die Physik von den gar zu groben Irrthümern, welche die Einbildungskraft hineingetragen; und wies der Metaphysik einen bessern Platz und nützlichere Untersuchungen an. Seine Lehre über den Menschen, über seine Natur (Psychologie) und Bestimmung

(Mo-

(Moral) beweisen, daß er es werth war, daß er schon so vieles Vortrefliche bei seinen Vorgängern fand.

§. 53. Wenn nach Ein hundert Jahren noch ein Aristoteles aufgestanden wäre, und in der Zwischen-Periode wäre so viel gethan worden, als zwischen dem Sokrates und ihm: so würde die Philosophie eine Höhe erreicht haben, die vielleicht alles, was wir bis auf unsere Tage gesehen haben, übertroffen haben würde. Aber so gut gieng es nicht. Zwar thaten die Skeptiker das ihrige, und ließen den dogmatischen Geist, der durch den Aristoteles *vornemlich* in Schwung kam, aber sich zubald in der Einbildung mit Vollendung schmeichelte, nicht in Ruhe; **Pyrrho** und sein Schüler erhielten den Untersuchungsgeist. Aber leider wurde die für die Philosophie so günstige politische Verfassung der Griechen gestört; und mit ihr wurde auch die Philosophie beunruhiget.

§. 54. Sie flüchtete aus Griechenland zu ihren Ueberwindern, den **Römern**, und erhielt bei ihnen nur ein kurzes Hospitium, wo sie nicht einmal alle ihre Entdeckungen bekannt machen, geschweige denn auf neue denken konnte. Bleibender schien ihr Sitz in Alexandrien unter den Ptolomäern zu werden, wo sie Alexander zuerst eingeführt hatte. Allein der ägyptische Boden scheint es nicht zuzulassen, daß sich der menschliche Geist gegen die Schwärmerei verwahre; und diese Krankheit scheint auch seine besten Unternehmungen daselbst zu begleiten. Die ganze dortige Kultur war ein zu frühzeitiges Gewächs, das selbst wieder absterben, und

des-

dessen Saame nur Bastarte hervorbringen konnte. Kaum bekamen die Aegyptier selbst die Philosophie in die Hände, so erschien sie schon mit allem schwärmerischen Unrathe. Sie gebrauchten die Philosophie ihre schon für wahrgehaltenen Einbildungen und Schwärmereien zu erklären, und legten die griechische Philosophie mit der Einbildungskraft aus. Für eine solche Menschenklasse mußte Plato ein willkommner Schriftsteller seyn; denn keiner unter allen läßt sich besser verhunzen als er. Jeder konnte seine Grillen darinne finden, und jedem gab er Veranlassung neue zu erfinden. — Neuplatoniker; Emanationssystem, Weltseele; Dämonologie; Theurgie oder Magie; Vereinigung mit Gott; Entkörperung und einsiedlerisches Leben statt der Sittlichkeit; das sind die Produkte dieser Verirrung des menschlichen Verstandes.

§. 55. Die Verwüstungen der politischen Welt in dem Mittelalter, und die Revolutionen und Vermischungen ganz ungleichartiger Völker erhielt auch das traurige Ansehen der Philosophie. Im Orient so wohl als im Occident mußte sie ins Kloster wandern, und als Magd den Pfaffen entweder zum Spiele, oder zu abergläubischen und boshaften Absichten dienen. So wie die Länder, so konnten auch die Philosophen des ganzen Mittelalters ohne Despoten nicht leben, und sie drangen diese in der Philosophie ganz unzulässige Würde bald dem Plato bald dem Aristoteles wider ihren Willen auf. Aber so wie Regenten dieses Zeitalters sich alles mußten gefallen lassen, was dem Ungestüm ihrer Wahlherren einfiel; so

mußten

ten sich auch jene unter die Grillen ihrer Nachahmer beugen, und sich geduldig allen Unsinn aufbürden lassen, denn ihre Phantasie gebar. Im Orient unter den griechischen Christen vermehrter Neuplatonismus, dämonologische Grillen, und vom Aristoteles die Form der Methode. Im Occident Scholastiker. Der Geist der Hierarchie trieb sie an, ein Heer von Schulfüchsereien, das sie nach ihrer Meinung aus dem Aristoteles geholt hatten, mit einer, ich weiß nicht lächerlichen oder abscheulichen Wuth zu vertheidigen. Unterdessen sie in diesen beiden großen Welttheilen so kläglich zugerichtet wurde, verbarg sie sich eine Zeitlang bei den Arabern, welche sie so gut behandelten, als es die damaligen Umstände zuließen. Schade, daß ihr politischer Despotismus auch ihren Geist in Fesseln hielt, und daß sie sich nicht getrauten, den Aristoteles zum Objekte ihrer freyen Untersuchung zu machen, sondern blos seine Aussprüche wiederholten. Indessen wendeten sie doch seine Grundsätze auf Naturlehre und Arzneikunde sehr glücklich an, und studirten Mathematik.

§. 56. Nachdem also die Philosophie einmal den wahren Weg zu ihrer Vollkommenheit verlassen hatte, trieb sie sich fast anderthalb tausend Jahre in der Irre herum, und versuchte alle mögliche Wege wieder ins richtige Gleis zu kommen; nur den rechten nicht. Diesen schien sie endlich in der zweiten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts zu finden. Man fing in Italien, England und Deutschland an die alten Griechen fleißiger zu studiren, und ob man gleich noch immer dem Ansehen huldigte, so nahm

es

es doch unvermerkt immer mehr und mehr ab, und der Geist der freien Untersuchung, der einzige, mit dem sich wahre Philosophie verträgt, trat ein.

§. 57. Bisher hatte man sich fast lediglich mit Worten beschäftiget. Jetzt wandte man seine Aufmerksamkeit von neuen auf Sachen. Die Philosophie wurde aus dem Kloster entlassen. Die schönen Künste erhuben sich in Italien und machten die Einbildungskraft heiterer. Man fing an die äußere Natur mehr zu studieren und die Vernunft bekam überhaupt fruchtbarere Objekte zum Denken. Zwar machte die Barbarei noch manchen Versuch sich zu erhalten; aber zum Glück war es nur ein Wortkrieg, der für sie focht; die physische und politische Welt unterstützte sie nicht mehr. Die Denkfreiheit gewann mit der Reformation festen Fuß; und dadurch war für die Philosophie das mehreste gethan. Das Ansehen der Scholastiker sank dahin. Man untersuchte die Natur — Bako — und den Menschen von neuen, seine Erkenntniß und Willenskräfte, seine Bestimmung — Kartesius, Locke, Leibnitz, Wolf. Seit dieser Zeit ist insbesondere die Naturlehre sehr erweitert; und man hat versucht, ihre Methode auch auf den Gegenstand des innern Sinnes anzuwenden. Man sammelte Erfahrungen über die Seele, verband Arzneilehre mit der Psychologie, und schmeichelte sich mit neuen Aussichten und großen Entdeckungen.

§. 58. Unterdessen schien doch noch viel an einer Philosophie zu fehlen. Die beständigen Uneinigkeiten unter den neuern Philosophen, die um so mehr

mehr wieder erwachten, jemehr man darauf dachte, Systeme zu errichten, zeigten deutlich, daß es noch nicht Zeit war, an eine befriedigende Philosophie zu denken. Daß gerade die alten Streitigkeiten alle von neuen hervorgiengen, war der sicherste Beweis von der Wahrheit dieses Urtheils. Besonders gilt dieses von der Metaphysik, der Theil, auf welchen sich alle Philosophie zuletzt gründet, und der das Band aller übrigen philosophischen Wissenschaften in sich enthält. Fast alle alten Sekten giengen, obgleich in verschiedenen Gestalten wieder von neuen hervor, und lehnten sich gegen einander auf. Die Skeptiker nutzten von neuen diesen Zwiespalt und erschienen stärker als jemals, so daß das ganze metaphysische Gebäude wankend gemacht wurde. Bayle, Hume. In dieser Verlegenheit meinten einige, es sey besser an gar kein System zu denken, sondern blos zu philosophiren, und das Beste von jedem zu benutzen. Eklektiker.

§. 59. Allein der menschliche Geist kann ohne System nicht seyn; ob es gleich recht gut ist, die Erbauung desselben eine Zeitlang liegen zu lassen, wenn er zu viele Schwierigkeiten antrift, und unterdessen an andern Materialien seinen Scharfsinn übt. Dieses ist auch bisher geschehen. Naturlehre, Geschichte der Menschheit, Psychologie, Geschichte, Pädagogik, Sprachenkunde, Kritik des Geschmacks, sind würdige Gegenstände für den menschlichen Verstand, bei denen er nicht einschlafen wird. Man mag also nur immer über diese Dinge philosophiren. Am Ende, wenn die Masse zu groß wird, wird man

doch

doch wieder eine Kritik der Grundsätze vornehmen müssen, um zu erfahren, worauf alle die Erkenntnisse abzielen, und um die Resultate abzuziehen, die man für seinen Hauptzweck gewonnen hat. Ein solches Fortschreiten ohne System darf überdem nie lange dauern, wenn es nicht auf Seichtigkeit oder Schwärmerei führen soll. Denn es geht nur so lange gut, als man die bisher erfundenen Grundsätze richtig anwendet. Sobald man aber auf diesem Wege neue erfinden will, ist man in Gefahr in die größte Verwirrung zu gerathen. Daher scheint die gegenwärtige Revolution in der Philosophie, wo man auf eine ganz neue Prüfung ihrer Principien bedacht ist; sie von alten Wuste zu befreien, ihr das ganze Gebiet der Erfahrung zu sichern, und die wahre Bestimmung des Menschen recht einleuchtend zu machen gedenkt, für das ganze Reich der Wissenschaften sehr heilsam zu seyn. Doch dieses mögen die Geschichtschreiber des folgenden Jahrhunderts erzehlen.

Viertes Kapitel.

Zweck des gegenwärtigen Lehrbuchs.

§. 60. Der Zweck dieses Lehrbuchs ist, den Eingang in das wissenschaftliche Studium der Philosophie zu eröfnen. Hierzu ist nöthig 1) daß man die Gesetze, nach denen der Verstand denkt, und die Bedingungen, unter welchen er richtig denken kann, kennen lerne, und 2) daß man die Kräfte seiner eignen Vernunft, die bestimmten Grenzen ihrer

Kennt-

kenntniß, so wie die Macht ihrer Thätigkeit einsehe. Das erstere, damit man in seinen Untersuchungen einer richtigen Methode folge, und sich selbst von der Ordnung seines Verfahrens Rechenschaft geben könne; das zweite, damit man sich nicht mit Untersuchungen abgebe, die alle unsre Kräfte übersteigen, und sich also vergebliche Arbeit mache, und damit man die obersten Principien des Erkennens und Handelns deutlich kennen lerne.

§. 61. Daher tragen wir zuerst die Logik, und sodann eine Propädeutik zur Metaphysik vor, welche die Grundzüge der Kritik der Vernunft; und der Metaphysik enthält.

Grundriß der allgemeinen Logik.

Einleitung in die Logik.

§. 62. Wir unterscheiden dreyerley Wirkungen in uns; Fühlen, Erkennen und Begehren.

§. 63. Im Erkennen unterscheiden wir zweyerley: 1) das unmittelbare Vorstellen des Objects durch Sinne und Einbildungskraft, seinem Totaleindrucke nach; 2) das Vorstellen desselben durch Theilvorstellungen oder Merkmale desselben. Das letztere Vorstellen heißt das Denken eines Objects.

§. 64. Das Denken setzt die innere Möglichkeit desselben, d. h. ein Vermögen zu denken voraus. Dieses Vermögen heißt Verstand.

§. 65. Die Logik ist eine Analyse des Begriffes des Verstandes. Sie betrachtet die Bedingungen der Möglichkeit, also nicht die wirkliche Handlung des Denkens. Denn zu diesen gehört noch vieles, was in dem bloßen Begriffe der Möglichkeit des Denkens nicht enthalten ist.

§. 66. Die Logik abstrahirt von allem Unterschiede der Gegenstände, welche gedacht werden; sie hat es blos mit der innern Möglichkeit dieses Geschäftes selbst zu thun.

§. 67. Daher kann die Logik als eine Wissenschaft von den nothwendigen und allgemeinen Gesetzen des Denkens vorgestellt werden. Denn diese enthalten eben die innern Gründe der Möglichkeit des Denkens.

§. 68. Das Denken betrift immer nur die Form der Erkenntniß. Denn diese besteht in der Art und Weise, wie Vorstellungen unter einander verbunden sind; es setzt also voraus, daß die Materie schon vorgestellt sey; es besteht nur im Trennen und Verbinden. Da die Logik von diesem formalen Geschäfte allein handelt; so heiße sie deshalb in Beziehung auf ihrem Inhalt eine blos formale Wissenschaft. Sie handelt von den formalen Denkgesetzen.

§. 69. Das Denken ist unterdessen doch ein solches Trennen und Verbinden, welches nicht durch Willkühr, sondern durchs Object bestimmt ist; und jeder Gedanke stellt daher ein Object durch irgend ein Merkmahl vor.

§. 70.

§. 70. Die Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem gedachten Objecte heißt **Wahrheit**. Wahrheit ist das Ziel alles Denkens.

§. 71. Ohne die nothwendigen Gesetze des Denkens ist keine Erkenntniß der Wahrheit möglich. Denn diese enthalten ja die nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens (§. 65). Die logischen Gesetze sind daher die ersten, obgleich nicht die vollständigen Gesetze der Wahrheit.

§. 72. Vermittelst der Logik kann man keine neuen Wahrheiten oder Wissenschaften erfinden. Denn die Erkenntniß wird nur dann erweitert, wenn sie neuen Stoff erhält. Die Logik aber verschaft gar keinen neuen Stoff, sondern lehrt nur den vorhandenen in Ordnung bringen. Man kann also vermittelst der Logik nur beurtheilen, ob die nach ganz andern Gesetzen entdeckten Erkenntnisse den Gesetzen des Denkens gemäs geordnet sind, und ob die Regeln, nach welchen der Verstand überhaupt die Wahrheit erkennen kann, beobachtet sind. Die Logik erweitert also den Kreis unsrer Erkenntnisse gar nicht.

§. 73. Man pflegt sonst die Logik in eine natürliche und künstliche einzutheilen, und unter der erstern den Inbegriff von richtigen Denkgesetzen zu verstehen, nach welchen jemand denkt, ohne sich dieselben vorzustellen; unter letzterer aber die Vorstellung jener Gesetze des Denkens. Allein da Logik eine Wissenschaft ist, so giebt es so wenig eine natürliche Logik als eine natürliche Mechanik.

§. 74. Die Logik heißt allgemein, wenn sie die allgemeinsten Gesetze des Denkens, nach denen alle

alle Gegenstände ohne Unterschied gedacht werden müssen, entwickelt. Eine besondere Logik ist eine solche, welche Regeln enthält, wie man über eine gewisse bestimmte Art von Gegenständen richtig denken soll. In derselben kommen zu den allgemeinen Gesetzen, die aus dem Verstande selbst fließen, noch besondere, welche diejenige Klasse von Gegenständen hergiebt, auf die sie angewandt werden soll. Eine besondere Logik ist eine Methodologie einer besondern Wissenschaft. Wir handeln die allgemeine Logik ab.

§. 75. Die allgemeine Logik zerfällt in zwey Haupttheile. Im erstern wird der Begriff des Verstandes zergliedert, und die Regeln, ohne welche das Denken unmöglich ist, dargestellt; und im zweiten wird von der richtigen Anwendung seiner Gesetze unter den subjektiven Einschränkungen der menschlichen Natur geredet. Der erste Theil ist ganz rein; im zweiten müssen zugleich empirische Grundsätze aus der Erfahrungs-Seelenlehre zu Rathe gezogen werden. Jener kann Analytik oder Allgemeine Logik der Wahrheit heißen, weil in demselben die blos formalen Gesetze des Verstandes vorgestellt werden, denen jeder Verstand, auch ohne daß er sich derselben bewußt ist, folgen muß, weil sie die Naturgesetze des Verstandes sind. Dieser ist Dialektik oder allgemeine Kritik des Wahren (§. 41), die Lehre von der Auflösung des logischen Scheins der Wahrheit und dem richtigen Gebrauche der Verstandesregeln, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit.

§. 76. Die Analytik oder reine allgemeine Logik zerfällt in die Elementarlehre und Methodenlehre.

Jene zergliedert die nothwendigen Bestandtheile und Gesetze aller verschiedenen Operationen des Denkens; diese giebt Anleitung, wie den Operationen des Denkens der höchste Grad der Vollkommenheit verschaft, und unsrer Erkenntniß dadurch die Form einer Wissenschaft gegeben werden kann.

Der allgemeinen Logik Erster Theil.

Analytik.

I. Logische Elementarlehre.

Erstes Hauptstück. Von dem Denken überhaupt.

Erster Abschnitt. Vorläufige Erörterung des Begriffes des Denkens.

§. 77. Denken heißt sich eines Dinges oder Objects durch seine Theilvorstellungen oder Merkmale bewußt werden.

§. 78. Die Theilvorstellungen oder die Merkmale sind nicht das Product oder die Handlung des Denkens, sondern dieses besteht in der Verbindung derselben unter sich und mit der Vorstellung des Objects.

§. 79.

§. 79. Da so wohl von dem Unterschiede der Merkmale als der Objecte in dem Begriffe des Denkens überhaupt abstrahirt wird; so kann das, was im Denken verbunden wird, blos als ein Mannichfaltiges überhaupt vorgestellt werden, und der Actus des Denkens ist die Verknüpfung dieses Mannichfaltigen im Bewustseyn. Jenes wird die Materie, dieses die Form des Denkens genannt. Man sieht, daß die Logik sich blos mit der letzteren beschäftiget, und daher die erstere oder das Mannichfaltige blos durch die letztere d. i. der Form nach bestimmen und unterscheiden kann.

§. 80. Wenn verschiedene Vorstellungen oder ein Mannichfaltiges im Bewustseyn ist; so ist dieses noch kein Denken desselben. Hierzu gehört, daß sie im Bewustseyn als durch einen Grund verknüpft oder als vereiniget, d. h. als Object oder in einer Einheit des Bewustseyns vorgestellt werden.

Zweiter Abschnitt.

Von den allgemeinen Grundgesetzen des Verstandes beym Denken überhaupt.

§. 81. Der Verstand kann nichts denken, was sich widerspricht, oder: Widersprechende Vorstellungen können nicht in Einem Bewustseyn vereiniget werden. Dieses ist der Satz des Widerspruchs. (Principium contradictionis.)

§. 82. Widersprechende Vorstellungen sind solche, deren eine die andere verneinet, die sich also bey dem Versuche ihrer Vereinigung selbst vernichten.

§. 83.

§. 83. Hieraus folgt: Nur solche Vorstellungen lassen sich denken, welche übereinstimmen. Dieses ist der Satz der Einstimmung (Principium identitatis).

§. 84. Aus dem Satze der Einstimmung (§. 83) fließt: Zwey oder mehrere Vorstellungen, die mit einer dritten übereinstimmen, stimmen auch unter sich überein.

§. 85. Was sich denken läßt, heißt das Logisch-Mögliche, das Denkbare, ein logisches Ding. Daher kann der Satz des Widerspruchs (§. 81) auch so ausgedrückt werden: Nichts, was möglich ist, oder kein Ding widerspricht sich selbst, und der Satz der Identität. (§. 83) Jedes mögliche Ding stimmt mit sich selbst überein. Was aber nach dem Satze des Widerspruchs nichts gedacht werden kann, ist das Logisch-Unmögliche, und dieses ist offenbar Nichts, nicht einmal ein Gedanke.

Anm. Das Logisch-Mögliche darf nicht mit dem realen-Möglichen verwechselt werden.

§. 86. Das, was den Verstand bestimmt, etwas anders zu denken, heißt der logische Grund des Gedachten, und das Gedachte ist die logische Folge. Das Verhältniß zwischen Grund und Folge wird der logische Zusammenhang genannt.

§. 87. Alles was gedacht wird, hat einen zureichenden Grund. Denn es setzt ja alles Denken ein Mannichfaltiges von Vorstellungen voraus, und diese machen, daß der Verstand diesen und keinen andern Gedanken bildet. Jede Handlung des

Denkens oder jeder Gedanke hat also jedesmal seinen zureichenden Grund. Dieses liegt schon im Begriffe des Denkens. Dieses ist der Satz des zureichenden Grundes (Principium rationis sufficientis).

Anm. der logische Grund (Erkenntnißgrund) darf nicht mit dem realen Grunde (Ursache) verwechselt werden.

§. 88. Aus dem Satze des zureichenden Grundes (§. 87) fließt: 1) Wenn kein zureichender Grund da ist, kann nichts gedacht werden. 2) Wenn ein zureichender Grund gedacht wird, muß auch die Folge davon gedacht werden. 3) Alle Folgen stehen mit ihrem Grunde im Zusammenhange (§. 86) und müssen durch ihn gedacht werden.

§. 89. Das, wodurch Etwas gedacht wird, sind die Bestimmungen oder Merkmale des Dinges, Theilvorstellungen des Objects. (§. 77)

§. 90. Wenn ich ein Merkmal einem Dinge durchs Denken beylege; so spreche ich ihm die diesem widersprechenden Merkmale ab, und wenn ich ihm ein Merkmal abspreche; so lege ich ihm das diesem widersprechende bey oder: Von zwey einander widersprechenden Merkmalen muß einem denkbaren Gegenstande nothwendig eins zukommen. Unter zwey sich widersprechenden Merkmalen ist der ganze Inbegriff aller möglichen Merkmale enthalten. Da nun ein Ding nur durch Merkmale gedacht werden kann; so müssen diese in dem Inbegriffe aller möglichen enthalten seyn. Kommt ihm daher das eine nicht zu; so muß ihm nothwendig das andere

zu=

zukommen. Dieses ist der Satz des ausschließenden Dritten. (Principium exclusi tertii oder medii inter duo contradictoria)

§. 91. Dieser Grundsatz läßt sich auch so ausdrücken: Jedem denkbaren Dinge kommt ein Merkmal entweder zu oder es kommt ihm nicht zu. Denn sonst würde der Gegenstand gar nicht gedacht.

§. 92. Ein Objekt wird durch das Denken bestimmt, in wiefern es durch seine Merkmale gedacht wird; und in wiefern von allen möglichen einander widersprechenden Merkmalen eins in ihm gedacht wird, ist es durchgängig bestimmt.

§. 93. Der Satz des ausschliessenden Dritten (§. 90) heisst daher auch der Satz der logischen Bestimmung der Objecte.

§. 94. Der Satz des Widerspruchs (§. 81) drückt die Bedingung der Möglichkeit alles Denkens aus. Der Satz des zureichenden Grundes (§. 87) enthält die Bedingung der wirklichen Handlung des Denkens, und der Satz der Ausschliessung drückt die Bedingung aus, unter welchen ein Gegenstand nothwendiger Weise gedacht werden muß.

§. 95. Diese Gesetze drücken die Art und Weise aus, wie der Verstand seine Funktionen verrichtet, und sind eben deshalb, weil sie die allgemeinen Bedingungen alles Denkens enthalten, die höchsten Grundsätze, welche aus andern Sätzen nicht bewiesen werden können.

Dritter Abschnitt.

Von der logischen Wahrheit der Erkenntniß.

§. 96. In jeder Erkenntniß wird ein Objekt gedacht. Der Gedanke stimmt nun entweder wirklich mit dem Objekte überein oder nicht. Im erstern Falle heißt die Erkenntniß wahr, im andern falsch. Die Wahrheit ist also die Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem Objekte, die Falschheit der Widerspruch der Vorstellung mit dem Objekte.

§. 97. Ein Objekt kann aber selbst nicht anders als durch eine Vorstellung vorgestellt werden, und die Uebereinstimmung oder der Widerspruch der Vorstellungen mit ihrem Objekte kann daher nur unter Vorstellungen und durch Vorstellungen erkannt werden.

§. 98. Alle Wahrheit oder Falschheit der Erkenntniß kann nur durch den Verstand oder durch das Denken erkannt werden. Denn das Denken besteht eben in der Vorstellung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen zu und mit einem Objekte. (§. 63.).

§. 99. Ein Objekt wird entweder nur unbestimmt als ein Objekt überhaupt, oder bestimmt als ein besonderes Objekt gedacht. Der Begriff des erstern ist durch die allgemeinen Bedingungen des Denkens überhaupt bestimmt und heißt: was sich überhaupt denken läßt, ist ein Objekt; der Begriff des letztern muß aber durch den gegebenen Inhalt der Erkenntniß noch insbesondere bestimmt werden, und die Bedingungen des Denkens müssen zwar eben-

falls

falls in ihm gesetzt werden, reichen aber allein noch nicht zu.

§. 100. Die Uebereinstimmung oder der Widerspruch unsrer Gedanken mit dem Begriffe eines Objekts überhaupt, läßt sich aus logischen Grundsätzen erkennen, und wird daher die logische Wahrheit oder Falschheit genannt. Die Uebereinstimmung und der Widerspruch unsrer Vorstellungen mit einem besondern Objekte aber läßt sich aus logischen Principien nicht erkennen, weil die Vorstellung eines besondern Objekts noch durch etwas ganz anderes bestimmt ist, als durch die bloßen Gesetze des Denkens, wovon durch diese allein nicht begriffen werden kann, ob unsre Vorstellungen mit ihm übereinstimmen werden oder nicht. Diese wird daher die reale Wahrheit oder Falschheit genannt.

§. 101. Die logische Wahrheit oder Falschheit besteht in der bloßen Uebereinstimmung oder in dem Widerspruche unsrer Vorstellungen mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens, und betrift daher blos die Form der Erkenntniß, daher sie auch die formale Wahrheit genannt wird. Die reale Wahrheit oder Falschheit besteht in der Uebereinstimmung oder dem Widerspruche mit den Sachen selbst oder mit der Materie des Erkennens, die allemal insbesondere gegeben seyn muß. Daher sie auch die materiale Wahrheit heißt.

§. 102. Die Wahrheit läßt sich vermittelst des Denkens nicht anders erkennen, als durch einen Grund (§. 87.). Der Grund, welcher die Wahrheit oder Falschheit in der Vorstellung bestimmt, ist

das

das Merkmal oder Kennzeichen (criterium) der Wahrheit oder Falschheit. Dieses ist entweder formal oder material, je nachdem es aus der bloßen Form des Denkens, oder aus der Materie desselben genommen ist.

§. 103. Die allgemeine Logik kann kein materiales Kennzeichen der Wahrheit liefern. Denn sie abstrahirt von aller Verschiedenheit des Inhalts des Denkens (§. 66.), und bekümmert sich also gar nicht darum, wie dieser Inhalt bestimmt sey. Folglich kann sie auch nicht bestimmen, wenn sich materiale Vorstellungen in uns finden, ob diese mit ihren Objekten übereinstimmen oder nicht.

§. 104. Ein allgemeines materiales Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, ist ein Unternehmen, das sich im Begriffe widerspricht. Denn die materiale Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit einem bestimmten Objekte (§. 101.). Das Kennzeichen müßte also aus diesem bestimmten d. i. besondern Objekte hergenommen seyn, und es wäre also doch nur ein Kennzeichen dieses besondern Objekts, und doch sollte es ein allgemeines Kennzeichen für jedes Objekt seyn, welches sich widerspricht.

§. 105. Ein allgemeines Kennzeichen der Wahrheit kann nur ein formales seyn. Denn die Form der Wahrheit besteht darin, daß ein Objekt den Gesetzen des Denkens gemäß gedacht sey. Dieser Bedingung ist aber ein jedes Objekt überhaupt unterworfen. Ein allgemeines materiales Merkmal müßte ein solches seyn, wodurch ich alle Objekte unter-

terscheiden könnte. Dann könnte es aber unmöglich allgemein seyn. Denn durch das allgemeine in der Erkenntniß kann nichts unterschieden werden. Das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit kann also nur ein formales Merkmal seyn.

§. 106. Das oberste formale Kennzeichen der Wahrheit liegt in den formalen Denkgesetzen. Also;

1) Jede Erkenntniß muß mit sich selbst übereinstimmen, wenn sie wahr seyn soll, d. h. alle Merkmale derselben müssen zu einer Vorstellung, die im Objekt als enthalten gedacht wird, verbunden werden können. Denn sonst könnte sie gar nicht gedacht werden, nicht einmal meine Vorstellung seyn, viel weniger als in einem Gegenstande enthalten vorgestellt werden. Eine Erkenntniß, die einen Widerspruch enthält, ist schlechthin falsch.

2) Die Erkenntniß ist wahr, wenn sie einen hinreichenden Grund hat, falsch, wenn ihr derselbe fehlt.

3) Eine Erkenntniß, welcher von zwey widersprechenden Merkmalen eins zukömmt, ist wahr, der keines davon oder alle beide zu kommen, ist falsch, und an sich unmöglich.

§. 107. Aus dem Satze des Widerspruchs fließt ferner der Satz: Keine Wahrheit kann einer andern Wahrheit widersprechen. Denn sonst würde sie wahr und doch nicht wahr seyn. Also können alle Wahrheiten beisammen bestehen, und sind mit einander in Harmonie. Denn da alle Vorstellungen, von welcher Art sie auch seyn mögen, sich doch in

einem

einem Bewußtseyn müssen vereinigen, d. i. denken lassen; so würde eine Erkenntniß, die mit einer andern Erkenntniß nicht zusammen gedacht werden könnte, gar keine Erkenntniß seyn. Alle wahre Erkenntnisse müssen also mit einander übereinstimmen.

§. 108. Man kann daher außer der unmittelbaren Vergleichung der Erkenntnisse mit den allgemeinen Denkgesetzen, auch noch das Uebereinstimmen der Erkenntnisse unter sich als ein Kennzeichen der Wahrheit betrachten nach folgenden Regeln:

1) Was keiner Wahrheit widerspricht, ist wahr.

2) Jede falsche Vorstellung widerspricht einer Wahrheit, und das falsche widerspricht allemal irgend einer Wahrheit, und durch dieses aller Wahrheit.

§. 109. Aus dem Satze des zureichenden Grundes fließt:

1) Eine falsche Erkenntniß hat keinen zureichenden Grund.

2) Wenn der Grund wahr ist, sind auch alle durch ihn bestimmten Folgen wahr und umgekehrt.

3) Die Wahrheit einiger Folgen ist noch kein hinreichendes Kennzeichen von der Wahrheit der ganzen Erkenntniß.

4) Wenn eine einzige Folge falsch ist; so ist auch der angebliche Grund derselben falsch.

§. 110. Aus dem Satze des ausschließenden Dritten folgt:

1) Wenn

1) Wenn eine Erkenntniß wahr ist; so ist die ihr widersprechende falsch und umgekehrt.

2) Zwey sich widersprechende Gedanken können unmöglich beyde wahr seyn.

3) Von zwey widersprechenden Gedanken muß der eine wahr seyn.

§. 111. Die formalen Kennzeichen der Wahrheit sind nothwendig, und gelten also für alle Erkenntniß; aber sie sind doch noch nicht zureichend, um die Wahrheit der Vorstellungen auch in besondern Fällen zu erkennen, indem erst aus andern Principien bestimmt werden muß, ob eine reale Einstimmung oder ein realer Widerspruch der Vorstellungen statt finde oder nicht.

Der logischen Elementarlehre
Zweites Hauptstück.
Von den besondern Wirkungen des Verstandes.

Einleitung.

§. 112. Das bloße Denken eines Merkmales, oder ein gedachtes Merkmal heißt ein Begriff. Ein Gedanke, wie ein Begriff mit andern Vorstellungen verbunden ist, oder eine Einheit ausmacht, heißt ein Urtheil; und ein Gedanke, wie zwey oder mehrere Urtheile mit einander im Zusammenhange (§. 86.) stehen, oder zusammen eine Einheit ausmachen, heißt ein Schluß. Verbundene Schlüsse geben zusammengesetzte Schlüsse. Auf Begriffe, Urtheile und Schlüsse lassen sich alle Operationen des Verstandes reduciren.

§. 113. Man pflegt auch den Verstand, als Vermögen der Begriffe, Verstand im engern Sinne, als Vermögen zu urtheilen, Urtheilskraft, als Vermögen zu schließen, Vernunft zu nennen. Die logische Elementarlehre kann also ihrem besonderen Theile nach, in drey Abtheilungen erschöpft werden.

Erste Abtheilung.

Von den Begriffen.

Erster Abschnitt.

Von der Möglichkeit oder der logischen Entstehungsart der Begriffe.

§. 114. Der Verstand bedarf zu seiner Wirksamkeit Materialien. Diese müssen ihm zuerst die Sinne in den anschaulichen Vorstellungen der Objekte liefern. Diese machen die erste Materie der Begriffe aus. Wie die Vorstellung dieser Materie entstehe, und wie sich die Begriffe der Materie nach unterscheiden, davon abstrahirt die Logik.

§. 115. Wir stellen die Materie hier blos als ein Mannichfaltiges überhaupt vor. Ein solches Mannichfaltige muß also schon da, muß gegeben seyn, wenn der Verstand Begriffe bilden soll.

§. 116. Indem nun der Verstand dieses Mannichfaltige der Vorstellungen in Ein Bewustseyn vereiniget, und sich dadurch ein Objekt vorstellt, denkt er es, und es entsteht ein Begriff.

§. 117. Der Begriff ist ein Merkmal des Objekts d. i. ein Erkenntnißgrund für alle Objekte, von welchen er ein Merkmal ist.

§. 118. Von Begriffen können wiederum Begriffe abgezogen werden, so daß jene die Objekte der letzteren sind.

§. 119. Zur logischen Bildung eines jeden Begriffes gehört: 1) Vergleichung der zu denkenden

Vor-

Vorstellungen: 2) Absonderung dessen, wodurch die Objekte gedacht werden sollen; 3) Abstraktion von dem, worin die Objekte vom Begriffe noch verschieden sind.

§. 120. Die Bestandtheile oder Elemente, woraus ein Begriff besteht, sind ebenfalls Theilvorstellungen oder Merkmale der Objekte, welche durch den Begriff vorgestellt werden.

§. 121. Diese Merkmale lassen sich eintheilen:

1) Der Quantität nach: in eigenthümliche (propria) oder gemeinsame (communia) je nachdem sie blos in einem oder auch noch in andern Begriffen gedacht werden. 2) Der Qualität nach: in positive und negative, je nachdem sie etwas im Objekte setzen oder aufheben. 3) Der Relation nach in innere oder äußere, je nachdem sie in dem Gegenstande selbst, oder in dessen Zusammenhange mit andern Dingen gegründet sind; 4) der Moralität nach: in wesentliche, unveränderliche, nothwendige (essentialia, immutabilia), oder außerwesentliche, veränderliche, zufällige, je nachdem der Begriff durch ihre Aufhebung gänzlich vernichtet wird, oder nicht.

§. 122. Die innern Merkmale sind entweder ursprüngliche (notae originariae) d. h. solche, wodurch der Begriff zuerst möglich wird. Diese heißen wesentliche Bestandtheile des Begriffs (essentialia constitutiva); oder es sind abgeleitete, und Folgen der ersteren (adfectiones) und letztere sind entweder ganz, also zureichend, oder nur zum Theil in den ersteren gegründet. Jene sind die Attribute oder

Ei-

Eigenschaften (essentialia consecutiva). Diese die modi oder zufällige Beschaffenheiten. Alle können entweder gemeinsame oder eigenthümliche Merkmale (§. 121.) seyn.

§. 123. Die äußeren Merkmale (§. 121.) finden erst unter gewissen äußeren Bedingungen statt, und sind daher zufällig, indem der Begriff auch ohne sie immer noch gedacht werden kann, indem sie erst dadurch erzeugt werden, daß ein Ding mit dem andern in Verbindung gedacht wird. Sie werden Verhältnißmerkmale oder Verhältnisse (relationes) genannt.

§. 124. Der Inbegriff der nothwendigen Merkmale macht das logische Wesen eines Begriffes aus. Sie gehören entweder als Bestandtheile oder als nothwendige Folgen von diesen zum Wesen (ad essentiam pertinentia).

Anm. Mit dem logischen Wesen eines Begriffes darf man das reale Wesen eines Dinges nicht verwechseln. Letzteres wird auch die Natur genannt und betrift die innern Bedingungen seiner Existenz.

§. 125. Alle Bildung der Begriffe besteht im Denken eines oder mehrerer Merkmale eines oder mehrerer Objekte in Einer Vorstellung.

Zweiter Abschnitt.

Von dem formalen innern Unterschiede der Begriffe.

§. 126. Bey jedem Begriffe läßt sich das, was durch ihn gedacht wird, von der Art und Weise,

wie

wie es gedacht wird, unterscheiden. Ersteres ist die Materie, letzteres die Form der Begriffe, die Logik betrachtet allein die letztere in ihnen.

§ 127. Ein jeder Begriff hat seiner Form nach innerlich: 1) eine gewisse Quantität, welche in der Menge der Vorstellungen besteht, die durch ihn gedacht werden; 2) eine gewisse Qualität, die in dem Bewußtseyn besteht, welches den Begriff begleitet; 3) eine gewisse Relation, die in dem Verhältnisse des Begriffs zu dem Objekte besteht, das durch ihn gedacht wird; und 4) eine gewisse Modalität, die in dem Verhältnisse des Begriffs zum Verstande besteht.

§. 128. Die Quantität der Begriffe ist entweder die extensive oder intensive. Jene betrift die Vorstellungen, welche der Begriff unter sich faßt, und heißt der Umfang oder die Sphäre des Begriffs. Die Sphäre macht das Ganze und die Vorstellungen, welche die Sphäre bestimmen, die einzelnen Theile derselben aus. Diese betrift die Vorstellungen, welche er als Theile in sich faßt, d. h. seine Merkmale, und wird der Inhalt des Begriffs genannt.

§. 129. Ein Begriff faßt oder begreift Vorstellungen unter sich, wenn er in ihnen als Merkmal angetroffen wird, er faßt oder begreift sie in sich, wenn sie als Merkmale in ihm angetroffen werden.

§. 130. Der Umfang in den Begriffen ist entweder der Form nach bestimmt oder unbestimmt. Das erstere geschieht durch die Zeichen Alle, Einige, Ein, wodurch eben der Umfang der Gegenstände

aus-

ausgedrückt wird, welcher dadurch gedacht werden soll, und dadurch entstehen Allgemeine, Besondere und Einzelne Begriffe: je nachdem man die ganze Sphäre des Begriffes oder nur einige oder nur eine Vorstellung durch den Begriff denkt. Unbestimmt ist der Umfang der Begriffe, wenn sie blos als Merkmale ohne jene Bestimmung gedacht werden. Ihre Sphäre besteht sodann in dem Inbegriffe aller Vorstellungen, wovon sie Merkmale seyn können, und sie sind in dieser Hinsicht entweder gemeinsame (nomina communia) oder eigenthümliche (nomina propria), welches aber, ohne sich zugleich um den Inhalt der Begriffe zu bekümmern, nicht zu erkennen ist. Die Nomina propria sind daher logisch betrachtet den allgemeinen Begriffen gleich, weil sie die ganze Sphäre befassen.

§. 131. Dem Inhalte nach sind die Begriffe entweder einfach oder zusammengesetzt, je nachdem sie nur ein Merkmal oder mehrere in sich enthalten; oder je nachdem er sich in mehrere Merkmale auflösen läßt oder nicht. Die Einfachheit ist entweder von der Art, daß einem Merkmale nur kein anderes beigeordnet ist im Begriffe, oder daß es auch keinem andern untergeordnet ist.

§. 132. Die Qualität der Begriffe besteht in dem Grade und der Art des Bewußtseyns, das mit dem Begriffe verbunden ist.

§. 133. Der höhere Grad des Bewußtseyns macht die Helligkeit oder Klarheit der Begriffe aus, welcher die Dunkelheit derselben, die in einem zu schwachen Grade des Bewußtseyns besteht, entgegengesetzt ist.

§. 134.

§. 134. Ein Begriff ist klar, wenn das mit ihm verknüpfte Bewußtseyn so stark ist, daß man seinen Inhalt (§. 128.) von dem Inhalte jedes andern Begriffes unterscheidet, dunkel, wenn dieses nicht geschiehet.

§. 135. Es giebt eine doppelte Klarheit der Begriffe, 1) in concreto, wenn das Bewußtseyn derselben hinreicht, um ihn auf seine Gegenstände, bey allen vorkommenden Fällen richtig zu beziehen. Dieses kann auch die gemeine Klarheit der Begriffe heißen; 2) in abstracto, wenn man sich des Begriffes mit allen seinen Bestandtheilen für sich betrachtet in einem hohen Grade bewußt ist. Die erstere Art der Klarheit wird durch Uebung oder häufige Anwendung der Begriffe auf einzelne Fälle, die letztere durch aufmerksame Betrachtung der Begriffe in abstracto bewirkt.

§. 136. Jeder dunkele Begriff setzt doch irgend einen Grad des ihn begleitenden Bewußtseyns voraus. Denn ohne Bewußtseyn ist gar kein Begriff möglich (§. 46.)

§. 137. Klare Begriffe werden deutlich genannt, wenn man die verschiedenen Merkmale des Begriffes von einander unterscheiden kann, im Gegentheile sind sie undeutlich.

§. 138. Die Undeutlichkeit kann theils von der Schwäche des Bewußtseyns und der damit verknüpften Dunkelheit, theils von der Vermischung der Merkmale untereinander oder von der Verworrenheit des Denkens derselben herrühren. Im letzteren Falle heißen die undeutlichen Begriffe auch verworrene.

§. 139.

§. 139. Die Deutlichkeit der Begriffe wird um so größer, je klärer und vollständiger man sich nicht blos der unmittelbaren Merkmale, sondern auch der Merkmale dieser Merkmale und so fort bis zu den einfachsten Elementen bewußt ist, und je genauer man den Werth und die Vollständigkeit der Merkmale bestimmen kann. Diese verschiedenen Grade der Deutlichkeit bezeichnet man mit den Ausdrücken der Ausführlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe. Was unausführliche, unvollständige Begriffe sind, ist hieraus von selbst klar.

§. 140. Der höhere Grad der Klarheit einfacher Begriffe besteht darin, daß man sie mit stärkem Bewußtseyn auch in abstracto denkt.

§. 141. Wer die richtigen Merkmale eines Begriffes genau angeben kann, hat einen bestimmten Begriff; bestimmt er den Begriff durch keine überflüßigen Merkmale; so wird der Begriff präcis genannt. Ein passender, adäquater Begriff ist ein solcher, in welchem diejenigen Bestimmungen gedacht werden, durch welche der Gegenstand am sichersten und leichtesten erkannt werden kann.

§. 142. Begriffe, deren Unterscheidungsmerkmale sich nicht gehörig angeben lassen, sind unbestimmte Begriffe. Dunkle Begriffe sind also unbestimmt. Ist man ungewiß, welche Bestimmungen man einem Begriffe beylegen soll; so heißen sie schwankend; sind die Merkmale, durch welche man sie denkt, zweideutig, so sind sie schielend.

§. 143. Einen Begriff zergliedern, erörtern oder auflösen, heißt die Merkmale, welche man

ihm zusammen und auf einmal denkt, successive anzugeben. Durch die Auflösung oder Analysis werden undeutliche Begriffe zu deutlichen, ausführlichen oder vollständigen erhoben.

§. 144. Einfache Begriffe lassen sich nicht auflösen. Man kann nur ihre Klarheit erhöhen (§. 140.). Aber bey zusammengesetzten Begriffen sind allemal mehrere Merkmale in eine Einheit zusammengefaßt, und diese lassen sich daher zergliedern.

§. 145. Das Zusammenfassen der Merkmale bey der Bildung eines Begriffes heißt die Synthesis.

§. 146. Diese Synthesis kann nun entweder so geschehen, daß schon bey der ersten Verknüpfung jedes Merkmal ein klarer Begriff ist, und daß bey dem ersten Denken des Begriffes derselbe schon deutlich ist. Diese Art der Deutlichkeit der Begriffe kann eine synthetische heißen.

§. 147. Oder man denkt bey der ersten Bildung des Begriffes die Merkmale desselben nur dunkel, und nimmt nur das Ganze klar wahr. In diesem Falle bedarf der Begriff einer Analyse, wodurch er erst deutlich wird. Diese Art der Deutlichkeit kann man die analytische nennen.

§. 148. Die synthetische Deutlichkeit der Begriffe ist ein Werk der ursprünglichen Operation des Verstandes im Bilden der Begriffe selbst, welche von den Objekten bestimmt wird. Die analytische ist ein Werk der Reflexion oder des Nachdenkens. Jene entsteht dadurch, daß man klare Merkmale, welche das Bewußtseyn wohl von einander unterscheidet, koordinirt, und so in einen Begriff vereiniget.

gen. Diese dadurch, daß man die ursprünglich im dunkeln Bewustseyn erzeugten Begriffe erhellet, und sich dieselben Theilweise vorstellt.

§. 149. In dem größeren Grade der analytischen Deutlichkeit der Begriffe besteht die Tiefe oder Gründlichkeit des Verstandes (perfunditas). Die synthetische Deutlichkeit der Begriffe wächst durch neue Merkmale, die mit denen, deren man sich schon bewußt ist, koordinirt werden, und die Erkenntniß wird dadurch erweitert, indem man immer mehr Merkmale denkt, die man vorher noch nicht gedacht hat. Durch die Analysis wird aber unser Begriff blos erläutert. Man hatte alle Merkmale schon vorher gedacht, aber nur dunkel.

§. 150. Der Relation nach (§. 127.) sind die Begriffe entweder logisch wahr oder falsch, je nachdem sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmen oder nicht. Hieraus ergibt sich also: 1) Ein Begriff ist wahr, wenn seine Merkmale untereinander und mit den Vorstellungen übereinstimmen, auf die er bezogen wird; falsch, wenn die Merkmale sich selbst oder den Vorstellungen widersprechen, die durch ihn gedacht werden sollen. 2) Wenn ein Begriff einen zureichenden Grund hat, ist er wahr, im Gegentheile falsch. 3) Ein Begriff, dem von zwei widersprechenden Merkmalen eins zukommt, ist wahr; kommt ihm keines von beiden oder alle beide zu; so ist er falsch. (§. 106 rc.)

§. 151. Die allgemeine Logik kann kein Kennzeichen angeben, woraus sich beurtheilen ließe, ob ein Begriff mit einem bestimmten Objekte überein-

stimmt oder ihm widerspricht, das durch ihn gedacht werden soll. Denn ein solches Kennzeichen müßte material seyn (§. 99. 100.). Sie kann also die Wahrheit oder Falschheit eines Begriffs blos aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens d. i. formaliter beurtheilen.

§. 152. Nun ist zwar wahr, daß einen logisch falschen Begriff auch nur zu denken unmöglich ist. Aber er wird doch bisweilen unter dem Scheine eines wahren gedacht, und die Begriffe bedürfen daher einer Untersuchung, ob man durch sie wirklich etwas oder vielleicht gar nichts denke, in welchem letzteren Falle sie sich eben als falsche Begriffe ankündigen.

§. 153. Zur Prüfung der logischen Wahrheit der Begriffe dienen daher folgende Merkmale:

1) Jeder Begriff, der wahr seyn soll, darf keine widersprechenden Merkmale enthalten; sonst ist er offenbar falsch, und kann nicht einmal gedacht werden (§. 106. N. 1.).

2) Jeder wahre Begriff muß einen hinreichenden Grund haben; wenn er keinen hinreichenden Grund hat, so ist er falsch (§. 109.).

3) Ein Begriff, aus dem etwas Falsches folgt, ist selbst falsch (§. 109. N. 5.).

4) Wenn alle Folgen, die aus einem Begriffe gezogen werden können, wahr sind, so ist der Begriff selbst wahr (§. 109. N. 2.).

5) Wenn ein Begriff einem andern wahren Begriffe widerspricht, so ist er falsch (§. 107.).

6) Wenn

6) Wenn ein Begriff keiner einzigen Wahrheit widerspricht, so ist er wahr.

7) Mit je mehreren wahren Begriffen ein Begriff zusammenstimmt, desto wahrscheinlicher ist es, daß er selbst wahr sey. (§ 109. N. 3.)

8) Je mehr wahre Folgen sich aus einem Begriffe ziehen lassen, die alle unter sich und mit den übrigen Wahrheiten zusammenstimmen, desto gewisser wird es, daß der Begriff wahr sey (§. 109. N. 2.)

9) Wenn aus einem Begriffe nichts hergeleitet werden kann, was einer Wahrheit widerspricht, so ist der Begriff wahr.

Anm. Wenn man weiß, daß ens ein logisches Objekt bedeutet; so wird man verstehen, daß der Satz: omne ens est verum unum bonum et perfectum eine bloße Folge aus dem bisherigen ist, und die Erkenntniß der Dinge selbst gar nicht erweitert.

§. 154. Der Modalität (§ 127.) nach sind die Begriffe entweder ideal oder real, je nachdem der Verstand durch sie entweder blos mögliche oder wirkliche Gegenstände denkt. Die idealen Begriffe sind die problematischen blos formalen Begriffe. Es ist noch ungewiß, ob sie zu irgend einem Erkenntniß gebraucht werden können; die realen Begriffe können auch die materialen heißen, und in ihnen ist man sich zugleich der Realität ihres Gegenstandes bewußt.

§. 155. Die realen Begriffe werden entweder als zufällig oder als nothwendig gedacht, je nachdem ihr Inhalt durch die Einwirkung der Objekte bestimmt ist oder sie die Bedingung der Bestimmung aller

aller Objekte enthalten, sie folglich selbst die Objekte (ihrer Form nach) bestimmen.

Dritter Abschnitt.

Von dem formalen äußeren Unterschiede der Begriffe oder ihren Verhältnissen gegen einander.

§. 156. Ein Verhältniß ist ein solches Merkmal, das einem Dinge nicht an sich betrachtet, sondern um eines andern Dinges willen beigelegt wird, wovon also ein anderes Ding der Grund ist (§. 123.). Man erwägt also die Verhältnisse der Begriffe, wenn man erwägt, was für Merkmale durch die Vergleichung der Begriffe entstehen.

§. 157. Man vergleicht die Begriffe mit einander, wenn man überlegt: 1) ob und wie fern sie einerlei oder verschieden; 2) einstimmig oder widersprechend sind.

§ 158. Begriffe sind einerlei, in wie fern sie einerlei; verschieden, in wie fern sie verschiedene Merkmale haben; gänzlich einerlei, in wie fern alle ihre Merkmale einerlei sind, zum Theil einerlei, in wie fern sie nur gewisse Merkmale mit einander gemein haben.

§. 159. Zwei oder mehrere Begriffe, die gänzlich einerlei wären, lassen sich nicht denken. Denn alles, was gedacht wird, wird durch Merkmale gedacht (§. 63.), und wenn einerlei Merkmale gedacht werden, so wird auch einerlei gedacht. Zwei

oder

oder mehrere, aber müssen von einander unterschieden, d. h. sie müssen als zwei oder mehrere gedacht werden, welches nicht anders als durch unterschiedene Merkmale möglich ist. Dieses ist der Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernabilium).

§. 160. In wie fern die Begriffe einerlei Merkmale ihrer Objekte enthalten, heißen sie identisch, und sie sind entweder in allen zum Begriffe wesentlich gehörigen Stücken oder nur in einigen diesen Stücken einerlei. Diejenigen Begriffe, welche in allen wesentlichen Stücken identisch sind, heißen gleichgeltende oder Wechselbegriffe (conceptus reciproci). Diese schließen sich einander ein (involvunt se) und es kann einer statt des andern im Gebrauche gesetzt werden.

Anm. Die Wechselbegriffe unterscheiden sich zwar nicht durch ihre Merkmale, durch welche sie ihre Objekte bestimmen, aber sie selbst als Objekte betrachtet, sind doch allemal verschieden, indem entweder die Merkmale in verschiedener Ordnung, oder durch andere Zeichen gedacht werden u. s. w.

§. 161. Wenn man die Begriffe ihrer Verschiedenheit nach mit einander vergleicht; so sind sie a) dem Umfange nach entweder weiter oder enger, je nachdem sie eine größere oder kleinere Sphäre haben (§. 128.), b) dem Inhalte nach mehr oder weniger zusammengesetzt, je nachdem sie mehr oder weniger Merkmale in sich fassen.

§. 162. Ein Begriff heißt in Beziehung auf die, welche er unter sich begreift, ein höherer; und in Beziehung auf die, unter welchen er begriffen ist,

ein

§. 134. Ein Begriff ist klar, wenn das mit ihm verknüpfte Bewußtseyn so stark ist, daß man seinen Inhalt (§. 128.) von dem Inhalte jedes andern Begriffes unterscheidet, dunkel, wenn dieses nicht geschiehet.

§. 135. Es giebt eine doppelte Klarheit der Begriffe, 1) in concreto, wenn das Bewußtseyn derselben hinreicht, um ihn auf seine Gegenstände, bey allen vorkommenden Fällen richtig zu beziehen. Dieses kann auch die gemeine Klarheit der Begriffe heißen; 2) in abstracto, wenn man sich des Begriffes mit allen seinen Bestandtheilen für sich betrachtet in einem hohen Grade bewußt ist. Die erstere Art der Klarheit wird durch Uebung oder häufige Anwendung der Begriffe auf einzelne Fälle, die letztere durch aufmerksame Betrachtung der Begriffe in abstracto bewirkt.

§. 136. Jeder dunkele Begriff setzt doch irgend einen Grad des ihn begleitenden Bewußtseyns voraus. Denn ohne Bewußtseyn ist gar kein Begriff möglich (§. 46.)

§. 137. Klare Begriffe werden deutlich genannt, wenn man die verschiedenen Merkmale des Begriffes von einander unterscheiden kann, im Gegentheile sind sie undeutlich.

§. 138. Die Undeutlichkeit kann theils von der Schwäche des Bewußtseyns und der damit verknüpften Dunkelheit, theils von der Vermischung der Merkmale untereinander oder von der Verworrenheit des Denkens derselben herrühren. Im letzteren Falle heißen die undeutlichen Begriffe auch verworrene.

§. 139.

§. 139. Die Deutlichkeit der Begriffe wird um so größer, je klärer und vollständiger man sich nicht blos der unmittelbaren Merkmale, sondern auch der Merkmale dieser Merkmale und so fort bis zu den einfachsten Elementen bewußt ist, und je genauer man den Werth und die Vollständigkeit der Merkmale bestimmen kann. Diese verschiedenen Grade der Deutlichkeit bezeichnet man mit den Ausdrücken der Ausführlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe. Was unausführliche, unvollständige Begriffe sind, ist hieraus von selbst klar.

§. 140. Der höhere Grad der Klarheit einfacher Begriffe besteht darin, daß man sie mit starkem Bewußtseyn auch in abstracto denkt.

§. 141. Wer die richtigen Merkmale eines Begriffes genau angeben kann, hat einen bestimmten Begriff; bestimmt er den Begriff durch keine überflüssigen Merkmale; so wird der Begriff präcis genannt. Ein passender, adäquater Begriff ist ein solcher, in welchem diejenigen Bestimmungen gedacht werden, durch welche der Gegenstand am sichersten und leichtesten erkannt werden kann.

§. 142. Begriffe, deren Unterscheidungsmerkmale sich nicht gehörig angeben lassen, sind unbestimmte Begriffe. Dunkle Begriffe sind also unbestimmt. Ist man ungewiß, welche Bestimmungen man einem Begriffe beylegen soll; so heißen sie schwankend; sind die Merkmale, durch welche man sie denkt, zweideutig, so sind sie schielend.

§. 143. Einen Begriff zergliedern, erörtern oder auflösen, heißt die Merkmale, welche man in

ihm zusammen und auf einmal denkt, successive angeben. Durch die Auflösung oder Analysis werden undeutliche Begriffe zu deutlichen, ausführlichen oder vollständigen erhoben.

§. 144. Einfache Begriffe lassen sich nicht auflösen. Man kann nur ihre Klarheit erhöhen (§. 140.). Aber bey zusammengesetzten Begriffen sind allemal mehrere Merkmale in eine Einheit zusammengefaßt, und diese lassen sich daher zergliedern.

§. 145. Das Zusammenfassen der Merkmale bey der Bildung eines Begriffes heißt die Synthesis.

§. 146. Diese Synthesis kann nun entweder so geschehen, daß schon bey der ersten Verknüpfung jedes Merkmal ein klarer Begriff ist, und daß bey dem ersten Denken des Begriffes derselbe schon deutlich ist. Diese Art der Deutlichkeit der Begriffe kann eine synthetische heißen.

§. 147. Oder man denkt bey der ersten Bildung des Begriffes die Merkmale desselben nur dunkel, und nimmt nur das Ganze klar wahr. In diesem Falle bedarf der Begriff einer Analyse, wodurch er erst deutlich wird. Diese Art der Deutlichkeit kann man die analytische nennen.

§. 148. Die synthetische Deutlichkeit der Begriffe ist ein Werk der ursprünglichen Operation des Verstandes im Bilden der Begriffe selbst, welche von den Objekten bestimmt wird. Die analytische ist ein Werk der Reflexion oder des Nachdenkens. Jene entsteht dadurch, daß man klare Merkmale, welche das Bewußtseyn wohl von einander unterscheidet, koordinirt, und so in einen Begriff vereinigt.

get. Diese dadurch, daß man die ursprünglich im dunkeln Bewußtseyn erzeugten Begriffe erhellet, und sich dieselben Theilweise vorstellt.

§. 149. In dem größeren Grade der analytischen Deutlichkeit der Begriffe besteht die Tiefe oder Gründlichkeit des Verstandes (perfunditas). Die synthetische Deutlichkeit der Begriffe wächst durch neue Merkmale, die mit denen, deren man sich schon bewußt ist, koordinirt werden, und die Erkenntniß wird dadurch erweitert, indem man immer mehr Merkmale denkt, die man vorher noch nicht gedacht hat. Durch die Analysis wird aber unser Begriff blos erläutert. Man hatte alle Merkmale schon vorher gedacht, aber nur dunkel.

§. 150. Der Relation nach (§. 127.) sind die Begriffe entweder logisch wahr oder falsch, je nachdem sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmen oder nicht. Hieraus ergibt sich also: 1) Ein Begriff ist wahr, wenn seine Merkmale untereinander und mit den Vorstellungen übereinstimmen, auf die er bezogen wird; falsch, wenn die Merkmale sich selbst oder den Vorstellungen widersprechen, die durch ihn gedacht werden sollen. 2) Wenn ein Begriff einen zureichenden Grund hat, ist er wahr, im Gegentheile falsch. 3) Ein Begriff, dem von zwei widersprechenden Merkmalen eins zukommt, ist wahr; kommt ihm keines von beiden oder alle beide zu; so ist er falsch. (§. 106 rc.)

§. 151. Die allgemeine Logik kann kein Kennzeichen angeben, woraus sich beurtheilen ließe, ob ein Begriff mit einem bestimmten Objekte überein-

 stimmt

stimmt oder ihm widerspricht, das durch ihn gedacht werden soll. Denn ein solches Kennzeichen müßte material seyn (§. 99. 100.). Sie kann also die Wahrheit oder Falschheit eines Begriffs blos aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens d. i. formaliter beurtheilen.

§. 152. Nun ist zwar wahr, daß einen logisch falschen Begriff auch nur zu denken unmöglich ist. Aber er wird doch bisweilen unter dem Scheine eines wahren gedacht, und die Begriffe bedürfen daher einer Untersuchung, ob man durch sie wirklich etwas oder vielleicht gar nichts denke, in welchem letzteren Falle sie sich eben als falsche Begriffe ankündigen.

§. 153. Zur Prüfung der logischen Wahrheit der Begriffe dienen daher folgende Merkmale:

1) Jeder Begriff, der wahr seyn soll, darf keine widersprechenden Merkmale enthalten; sonst ist er offenbar falsch, und kann nicht einmal gedacht werden (§. 106. N. 1.).

2) Jeder wahre Begriff muß einen hinreichenden Grund haben; wenn er keinen hinreichenden Grund hat, so ist er falsch (§. 109.).

3) Ein Begriff, aus dem etwas Falsches folgt, ist selbst falsch (§. 109. N. 5.).

4) Wenn alle Folgen, die aus einem Begriffe gezogen werden können, wahr sind, so ist der Begriff selbst wahr (§. 109. N. 2.).

5) Wenn ein Begriff einem andern wahren Begriffe widerspricht, so ist er falsch (§. 107.).

6) Wenn

6) Wenn ein Begriff keiner einzigen Wahrheit widerspricht, so ist er wahr.

7) Mit je mehreren wahren Begriffen ein Begriff zusammenstimmt, desto wahrscheinlicher ist es, daß er selbst wahr sey. (§ 109. N. 3.)

8) Je mehr wahre Folgen sich aus einem Begriffe ziehen lassen, die alle unter sich und mit den übrigen Wahrheiten zusammenstimmen, desto gewisser wird es, daß der Begriff wahr sey (§. 109. N. 2.)

9) Wenn aus einem Begriffe nichts hergeleitet werden kann, was einer Wahrheit widerspricht, so ist der Begriff wahr.

Anm. Wenn man weiß, daß ens ein logisches Objekt bedeutet; so wird man verstehen, daß der Satz: omne ens est verum unum bonum et perfectum eine bloße Folge aus dem bisherigen ist, und die Erkenntniß der Dinge selbst gar nicht erweitert.

§. 154. Der Modalität (§ 127.) nach sind die Begriffe entweder ideal oder real, je nachdem der Verstand durch sie entweder blos mögliche oder wirkliche Gegenstände denkt. Die idealen Begriffe sind die problematischen blos formalen Begriffe. Es ist noch ungewiß, ob sie zu irgend einem Erkenntniß gebraucht werden können; die realen Begriffe können auch die materialen heißen, und in ihnen ist man sich zugleich der Realität ihres Gegenstandes bewußt.

§. 155. Die realen Begriffe werden entweder als zufällig oder als nothwendig gedacht, je nachdem ihr Inhalt durch die Einwirkung der Objekte bestimmt ist oder sie die Bedingung der Bestimmung

aller

aller Objekte enthalten, sie folglich selbst die Objekte (ihrer Form nach) bestimmen.

Dritter Abschnitt.

Von dem formalen äußeren Unterschiede der Begriffe oder ihren Verhältnissen gegen einander.

§. 156. Ein Verhältniß ist ein solches Merkmal, das einem Dinge nicht an sich betrachtet, sondern um eines andern Dinges willen beigelegt wird, wovon also ein anderes Ding der Grund ist (§. 123.). Man erwägt also die Verhältnisse der Begriffe, wenn man erwägt, was für Merkmale durch die Vergleichung der Begriffe entstehen.

§. 157. Man vergleicht die Begriffe mit einander, wenn man überlegt: 1) ob und wie fern sie einerlei oder verschieden; 2) einstimmig oder widersprechend sind.

§ 158. Begriffe sind einerlei, in wie fern sie einerlei; verschieden, in wie fern sie verschiedene Merkmale haben; gänzlich einerlei, in wie fern alle ihre Merkmale einerlei sind, zum Theil einerlei, in wie fern sie nur gewisse Merkmale mit einander gemein haben.

§. 159. Zwei oder mehrere Begriffe, die gänzlich einerlei wären, lassen sich nicht denken. Denn alles, was gedacht wird, wird durch Merkmale gedacht (§. 63.), und wenn einerlei Merkmale gedacht werden, so wird auch einerlei gedacht. Zwei oder

oder mehrere, aber müssen von einander unterschieden, d. h. sie müssen als zwei oder mehrere gedacht werden, welches nicht anders als durch unterschiedene Merkmale möglich ist. Dieses ist der Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernabilium).

§. 160. In wie fern die Begriffe einerlei Merkmale ihrer Objekte enthalten, heißen sie identisch, und sie sind entweder in allen zum Begriffe wesentlich gehörigen Stücken oder nur in einigen dieser Stücken einerlei. Diejenigen Begriffe, welche in allen wesentlichen Stücken identisch sind, heißen gleichgeltende oder Wechselbegriffe (conceptus reciproci). Diese schließen sich einander ein (involvunt se) und es kann einer statt des andern im Gebrauche gesetzt werden.

Anm. Die Wechselbegriffe unterscheiden sich zwar nicht durch ihre Merkmale, durch welche sie ihre Objekte bestimmen, aber sie selbst als Objekte betrachtet, sind doch allemal verschieden, indem entweder die Merkmale in verschiedener Ordnung, oder durch andere Zeichen gedacht werden u. s. w.

§. 161. Wenn man die Begriffe ihrer Verschiedenheit nach mit einander vergleicht; so sind sie a) dem Umfange nach entweder weiter oder enger, je nachdem sie eine größere oder kleinere Sphäre haben (§. 128.), b) dem Inhalte nach mehr oder weniger zusammengesetzt, je nachdem sie mehr oder weniger Merkmale in sich fassen.

§. 162. Ein Begriff heißt in Beziehung auf die, welche er unter sich begreift, ein höherer; und in Beziehung auf die, unter welchen er begriffen ist, ein

ein niederer Begriff. Jener ist also allemal weiter, dieser enger.

§. 163. Die höheren Begriffe sind in ihren niederen allemal ganz, d. h. mit allen Merkmalen der Objekte, worauf sie sich beziehen, enthalten. Denn sie sind Merkmale der niederen Begriffe.

§. 164. Die niederen Begriffe sind den höheren untergeordnet oder subordinirt, und ihr wechselseitiges Verhältniß heißt ihre Subordination. In wie fern die Begriffe nicht subordinirt sind, aber doch zu einem andern Begriffe oder durch einen andern Begriff als verbunden gedacht werden können, sind sie einander beigeordnet oder koordinirt und ihr Verhältniß heißt die Koordination. Von koordinirten Begriffen ist also keiner in den andern enthalten, aber sie können doch entweder Merkmale eines andern Begriffs seyn, oder als Theile der Sphäre eines Begriffs nebeneinander geordnet seyn.

§. 165. Die Subordination der Begriffe ist entweder eine mittelbare oder unmittelbare, je nachdem die Begriffe erst wieder einem andern Begriffe untergeordnet sind, der unter demjenigen steht, dem sie ebenfalls subordinirt sind, oder nicht.

§. 166. Sowohl die subordinirten als koordinirten Begriffe sind von einander verschieden und können nie gleichgeltend seyn. Wenn die Verschiedenheit der koordinirten Begriffe von der Art ist, daß sie sich dabei zu einem andern Begriffe als Merkmale verbinden lassen, so heißen sie disparate Begriffe; ist sie aber von der Art, daß sie nur als Theile der

Sphä-

Sphäre eines Begriffs verbunden werden können, so werden sie disjunkte Begriffe genannt.

§. 167. Je grösser der Umfang eines Begriffs ist, desto kleiner ist sein Inhalt, und je grösser der Inhalt eines Begriffs ist, desto kleiner ist sein Umfang. Denn jedes neue Merkmal, das zu einem Begriffe hinzukömmt, schliesst allemal diejenigen Gegenstände von der Sphäre aus, denen das Gegentheil dieses Merkmals zukömmt (§. 88.). Folglich wird die Sphäre eines Begriffs um so enger, durch je mehrere Merkmale er bestimmt wird, und um so weiter, durch je weniger Merkmale er bestimmt ist.

§. 168. Alle niederen Begriffe haben also einen grösseren Inhalt, aber einen kleineren Umfang als ihre höheren.

§. 169. Ein höherer Begriff, der die gemeinsamen wesentlichen Merkmale (§. 122.) einer gewissen Sphäre von niedrigeren Begriffen enthält, heisst ein Gattungs- oder Geschlechtsbegriff, und die Gegenstände, welche unter ihn gehören, zusammengenommen, werden eine Gattung oder ein Geschlecht (genus) genannt; die niedrigern Begriffe, welche die gemeinsamen wesentlichen Merkmale der individuellen Vorstellungen ihrer Sphäre enthalten, heissen Begriffe von Arten, und die Sphäre derselben heisst eine Art (species).

§. 170. Ein und derselbe Begriff kann in verschiedenen Verhältnissen bald ein höherer, bald ein niederer seyn, und es giebt viele Begriffe von Gattungen, die einander untergeordnet sind. Daher die Eintheilung der Gattungen in höhere und niedere,

näch-

nächste (proxima) und entfernte (remota). Eine Gattung, die unter keiner andern mehr enthalten ist, ist die höchste (genus summum), unter der keine andere mehr enthalten ist, die niedrigste (genus infimum). Der höchste logische Gattungsbegriff ist der Begriff von Etwas, oder von dem Denkbaren überhaupt. Das niedrigste Geschlecht ist im Denken unmöglich, weil sich immer noch Merkmale zu einem gegebenen Begriffe möglicher Weise hinzudenken lassen. Die subordinirten Gattungen zwischen zwei andern, wovon die eine höher, die andere niedriger ist als sie, heißen Zwischengattungen, und die Gattungen, welche unter einer andern Gattung als Theile ihrer Sphäre (also nicht durch Subordination) stehen, heißen Nebengattungen oder Nebenarten.

§. 171. Dinge, die zu einer Art gehören, heißen gleichartig (homogenea); Dinge, die zu verschiedenen Arten gehören, sind ungleichartig (heterogenea).

§. 172. Aus den bisherigen folgt:

1. In den niedrigeren Gattungen sind die höheren, in den Arten der Gattungsbegriff, worunter sie stehen, und alle höhere Gattungen derselben; und in den Vorstellungen, die unter der Art begriffen sind, ist sowohl die Art, als alle Gattungen, die in der Art enthalten sind, begriffen.

2. Das Wesen der höheren Gattung kömmt auch der niedrigeren Gattung, und die wesentlichen Stücke aller subordinirten Gattungen kommen den Arten zu, die unter der letzten Gattung enthalten sind;

end=

endlich die wesentlichen Stücke der Arten allen Vorstellungen, die unter der Art stehen.

3. Alle Vorstellungen, die zu einer Gattung gehören, haben einerlei (logisches) Wesen, und alle Vorstellungen, die nicht einerlei Wesen haben, gehören nicht zu einerlei Gattung.

4. Alle Gattungen und Arten sind unveränderlich oder ewig (§. 121.).

§. 173. Der Inbegriff derjenigen wesentlichen Merkmale eines Begriffs, woran man erkennt, daß er mit einem andern Begriffe nicht derselbe ist, heißt sein **wesentlicher Unterschied** (differentia) und er ist entweder der Unterschied der Gattungen unter einer höheren Gattung (differentia generica) oder der Arten (differentia specifica) unter einer Gattung, oder der einzelnen Vorstellungen (differentia numerica) unter einer Art. Der Unterschied besteht also in den eigenthümlichen Merkmalen der Dinge. Daher bestimmt der Unterschied der Gattungen die Untergattungen oder Arten, und ist mit den Begriffen derselben einerlei.

§. 174. **Einstimmig, zusammenstimmend** oder **verträglich** sind Vorstellungen, wenn sie sich in Ein Bewußtseyn zu einer Vorstellung verknüpfen lassen; **entgegengesetzt** oder **unverträglich**, wenn dieses unmöglich geschehen kann.

§. 175. Die **Einstimmung** und die **Entgegensetzung** der Vorstellungen ist überhaupt doppelter Art, nemlich entweder **logisch** oder **real**. Logisch einstimmig sind die Vorstellungen, wenn sie sich zusammen in einem Begriffe denken lassen, real einstim-

stimmig; wenn sie zusammen die Vorstellung eines Objekts erweitern: logisch entgegengesetzt, wenn sie sich gar nicht denken, gar nicht in einem Bewußtseyn vereinigen lassen; real entgegengesetzt, wenn die eine Vorstellung die andere ganz oder zum Theil aufhebt. Die logische Einstimmung und Entgegensetzung betrift die Form, die reale Einstimmung und Entgegensetzung, die Materie der Vorstellungen. Hier ist blos von der logischen oder formalen Einstimmung und Entgegensetzung der Begriffe die Rede.

§. 176. Die logische Zusammenstimmung der Begriffe ist auf eine doppelte Art möglich. Entweder die Begriffe können in einander oder neben einander als Merkmal eines Begriffs zusammengedacht werden (durch Subordination oder Koordination der Merkmale).

§. 177. Subordinirte Begriffe sind allemal zusammenstimmend. Denn sie werden ja als Merkmale von einander gedacht. Koordinirte Begriffe sind nur dann zusammenstimmend, wenn sie sich nicht ausschließen; wenn sie sich aber ausschließen, sind sie einander entgegengesetzt.

§. 178. Begriffe sind logisch bejahend oder verneinend, je nachdem durch sie im Denken irgend etwas gedacht oder aufgehoben wird. Erstere werden auch logische Realitäten, letztere logische Negationen genannt.

§. 179. Logisch kann ein Begriff nicht anders aufgehoben werden, als durch seine Verneinung. Denn da hier von der Beschaffenheit des Inhalts der Begriffe abstrahirt wird; so kann man nicht wissen,

sen, ob ihr Inhalt nebeneinander bestehen kann oder nicht, wenn man nicht die Verneinung des andern setzt. Denn nur dadurch wird erklärt, daß beide zusammen nicht gedacht werden können, daß sie also einander logisch entgegengesetzt sind.

§. 180. Alle logische Realitäten oder Bejahungen können ihrer Form nach zusammengedacht werden, und sind also logisch einstimmende Begriffe, und den logischen Realitäten ist nichts entgegengesetzt, als ihre Negationen. Der logisch-entgegengesetzte Begriff von A ist also jederzeit non A.

§. 181. Begriffe, die einander logisch entgegengesetzt sind, heißen widersprechende Begriffe (contradictoria, contradictorie opposita) und hier wird der eine allemal durch die Verneinung desselben aufgehoben. Begriffe, die einander real entgegengesetzt sind, können widerstreitende (contraria, contrarie opposita) genannt werden. Ob sich aber Begriffe widerstreiten oder nicht, dieses zu beurtheilen, kann die Logik keine Regeln geben.

§. 182. Von zwey einander widersprechenden Begriffen muß der eine allemal verneinend seyn.

§. 183. Ein Begriff kann seiner Form nach bejahend seyn und seiner Materie nach doch eine Verneinung enthalten; so wie er umgekehrt logisch verneinend seyn und doch eine Realität der Materie nach setzen kann. Ein Begriff, der lauter Negationen zu seinen Merkmalen hat, heißt ein unendlicher Begriff (ens privativum).

§. 184.

aller Objekte enthalten, sie folglich selbst die Objekte (ihrer Form nach) bestimmen.

Dritter Abschnitt.

Von dem formalen äußeren Unterschiede der Begriffe oder ihren Verhältnissen gegen einander.

§. 156. Ein Verhältniß ist ein solches Merkmal, das einem Dinge nicht an sich betrachtet, sondern um eines andern Dinges willen beigelegt wird, wovon also ein anderes Ding der Grund ist (§. 123.). Man erwägt also die Verhältnisse der Begriffe, wenn man erwägt, was für Merkmale durch die Vergleichung der Begriffe entstehen.

§. 157. Man vergleicht die Begriffe mit einander, wenn man überlegt: 1) ob und wie fern sie einerlei oder verschieden; 2) einstimmig oder widersprechend sind.

§ 158. Begriffe sind einerlei, in wie fern sie einerlei; verschieden, in wie fern sie verschiedene Merkmale haben; gänzlich einerlei, in wie fern alle ihre Merkmale einerlei sind, zum Theil einerlei, in wie fern sie nur gewisse Merkmale mit einander gemein haben.

§. 159. Zwei oder mehrere Begriffe, die gänzlich einerlei wären, lassen sich nicht denken. Denn alles, was gedacht wird, wird durch Merkmale gedacht (§. 63.), und wenn einerlei Merkmale gedacht werden, so wird auch einerlei gedacht. Zwei

oder

oder mehrere, aber müssen von einander unterschieden, d. h. sie müssen als zwei oder mehrere gedacht werden, welches nicht anders als durch unterschiedene Merkmale möglich ist. Dieses ist der Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernabilium).

§. 160. In wie fern die Begriffe einerlei Merkmale ihrer Objekte enthalten, heißen sie identisch, und sie sind entweder in allen zum Begriffe wesentlich gehörigen Stücken oder nur in einigen diesen Stücken einerlei. Diejenigen Begriffe, welche in allen wesentlichen Stücken identisch sind, heißen gleichgeltende oder Wechselbegriffe (conceptus reciproci). Diese schließen sich einander ein (involvunt se) und es kann einer statt des andern im Gebrauche gesetzt werden.

Anm. Die Wechselbegriffe unterscheiden sich zwar nicht durch ihre Merkmale, durch welche sie ihre Objekte bestimmen, aber sie selbst als Objekte betrachtet, sind doch allemal verschieden, indem entweder die Merkmale in verschiedener Ordnung, oder durch andere Zeichen gedacht werden u. s. w.

§. 161. Wenn man die Begriffe ihrer Verschiedenheit nach mit einander vergleicht; so sind sie a) dem Umfange nach entweder weiter oder enger, je nachdem sie eine größere oder kleinere Sphäre haben (§. 128.), b) dem Inhalte nach mehr oder weniger zusammengesetzt, je nachdem sie mehr oder weniger Merkmale in sich fassen.

§. 162. Ein Begriff heißt in Beziehung auf die, welche er unter sich begreift, ein höherer; und in Beziehung auf die, unter welchen er begriffen ist,

ein niederer Begriff. Jener ist also allemal weiter, dieser enger.

§. 163. Die höheren Begriffe sind in ihren niederen allemal ganz, d. h. mit allen Merkmalen der Objekte, worauf sie sich beziehen, enthalten. Denn sie sind Merkmale der niederen Begriffe.

§. 164. Die niederen Begriffe sind den höheren untergeordnet oder subordinirt, und ihr wechselseitiges Verhältniß heißt ihre Subordination. In wie fern die Begriffe nicht subordinirt sind, aber doch zu einem andern Begriffe oder durch einen andern Begriff als verbunden gedacht werden können, sind sie einander beigeordnet oder koordinirt und ihr Verhältniß heißt die Koordination. Von koordinirten Begriffen ist also keiner in den andern enthalten, aber sie können doch entweder Merkmale eines andern Begriffs seyn, oder als Theile der Sphäre eines Begriffs nebeneinander geordnet seyn.

§. 165. Die Subordination der Begriffe ist entweder eine mittelbare oder unmittelbare, je nachdem die Begriffe erst wieder einem andern Begriffe untergeordnet sind, der unter demjenigen steht, dem sie ebenfalls subordinirt sind, oder nicht.

§. 166. Sowohl die subordinirten als koordinirten Begriffe sind von einander verschieden und können nie gleichgeltend seyn. Wenn die Verschiedenheit der koordinirten Begriffe von der Art ist, daß sie sich dabei zu einem andern Begriffe als Merkmale verbinden lassen, so heißen sie disparate Begriffe; ist sie aber von der Art, daß sie nur als Theile der

Sphä-

Sphäre eines Begriffs verbunden werden können, so werden sie disjunkte Begriffe genannt.

§. 167. Je grösser der Umfang eines Begriffs ist, desto kleiner ist sein Inhalt, und je grösser der Inhalt eines Begriffs ist, desto kleiner ist sein Umfang. Denn jedes neue Merkmal, das zu einem Begriffe hinzukömmt, schließt allemal diejenigen Gegenstände von der Sphäre aus, denen das Gegentheil dieses Merkmals zukömmt (§. 88.). Folglich wird die Sphäre eines Begriffs um so enger, durch je mehrere Merkmale er bestimmt wird, und um so weiter, durch je weniger Merkmale er bestimmt ist.

§. 168. Alle niederen Begriffe haben also einen grösseren Inhalt, aber einen kleineren Umfang als ihre höheren.

§. 169. Ein höherer Begriff, der die gemeinsamen wesentlichen Merkmale (§. 122.) einer gewissen Sphäre von niedrigeren Begriffen enthält, heißt ein Gattungs- oder Geschlechtsbegriff, und die Gegenstände, welche unter ihn gehören, zusammengenommen, werden eine Gattung oder ein Geschlecht (genus) genannt; die niedrigern Begriffe, welche die gemeinsamen wesentlichen Merkmale der individuellen Vorstellungen ihrer Sphäre enthalten, heißen Begriffe von Arten, und die Sphäre derselben heißt eine Art (species).

§. 170. Ein und derselbe Begriff kann in verschiedenen Verhältnissen bald ein höherer, bald ein niederer seyn, und es giebt viele Begriffe von Gattungen, die einander untergeordnet sind. Daher die Eintheilung der Gattungen in höhere und niedere,

näch-

nächste (proxima) und entfernte (remota). Eine Gattung, die unter keiner andern mehr enthalten ist, ist die höchste (genus summum), unter der keine andere mehr enthalten ist, die niedrigste (genus infimum). Der höchste logische Gattungsbegriff ist der Begriff von Etwas, oder von dem Denkbaren überhaupt. Das niedrigste Geschlecht ist im Denken unmöglich, weil sich immer noch Merkmale zu einem gegebenen Begriffe möglicher Weise hinzudenken lassen. Die subordinirten Gattungen zwischen zwei andern, wovon die eine höher, die andere niedriger ist als sie, heißen Zwischengattungen, und die Gattungen, welche unter einer andern Gattung als Theile ihrer Sphäre (also nicht durch Subordination) stehen, heißen Nebengattungen oder Nebenarten.

§. 171. Dinge, die zu einer Art gehören, heißen gleichartig (homogenea); Dinge, die zu verschiedenen Arten gehören, sind ungleichartig (heterogenea).

§. 172. Aus den bisherigen folgt:

1. In den niedrigeren Gattungen sind die höheren, in den Arten der Gattungsbegriff, worunter sie stehen, und alle höhere Gattungen derselben; und in den Vorstellungen, die unter der Art begriffen sind, ist sowohl die Art, als alle Gattungen, die in der Art enthalten sind, begriffen.

2. Das Wesen der höheren Gattung kömmt auch der niedrigeren Gattung, und die wesentlichen Stücke aller subordinirten Gattungen kommen den Arten zu, die unter der letzten Gattung enthalten sind;

end=

endlich die wesentlichen Stücke der Arten allen Vorstellungen, die unter der Art stehen.

3. Alle Vorstellungen, die zu einer Gattung gehören, haben einerlei (logisches) Wesen, und alle Vorstellungen, die nicht einerlei Wesen haben, gehören nicht zu einerlei Gattung.

4. Alle Gattungen und Arten sind unveränderlich oder ewig (§. 121.).

§. 173. Der Inbegriff derjenigen wesentlichen Merkmale eines Begriffs, woran man erkennt, daß er mit einem andern Begriffe nicht derselbe ist, heißt sein **wesentlicher Unterschied** (differentia) und er ist entweder der Unterschied der Gattungen unter einer höheren Gattung (differentia generica) oder der Arten (differentia specifica) unter einer Gattung, oder der einzelnen Vorstellungen (differentia numerica) unter einer Art. Der Unterschied besteht also in den eigenthümlichen Merkmalen der Dinge. Daher bestimmt der Unterschied der Gattungen die Untergattungen oder Arten, und ist mit den Begriffen derselben einerlei.

§. 174. **Einstimmig, zusammenstimmend** oder **verträglich** sind Vorstellungen, wenn sie sich in Ein Bewußtseyn zu einer Vorstellung verknüpfen lassen; **entgegengesetzt** oder **unverträglich**, wenn dieses unmöglich geschehen kann.

§. 175. Die **Einstimmung** und die **Entgegensetzung** der Vorstellungen ist überhaupt doppelter Art, nemlich entweder **logisch** oder **real**. Logisch einstimmig sind die Vorstellungen, wenn sie sich zusammen in einem Begriffe denken lassen, real einstim-

stimmig; wenn sie zusammen die Vorstellung eines Objekts erweitern: logisch entgegengesetzt, wenn sie sich gar nicht denken, gar nicht in einem Bewußtseyn vereinigen lassen; real entgegengesetzt, wenn die eine Vorstellung die andere ganz oder zum Theil aufhebt. Die logische Einstimmung und Entgegensetzung betrift die Form, die reale Einstimmung und Entgegensetzung, die Materie der Vorstellungen. Hier ist blos von der logischen oder formalen Einstimmung und Entgegensetzung der Begriffe die Rede.

§. 176. Die logische Zusammenstimmung der Begriffe ist auf eine doppelte Art möglich. Entweder die Begriffe können in einander oder neben einander als Merkmal eines Begriffs zusammengedacht werden (durch Subordination oder Koordination der Merkmale).

§. 177. Subordinirte Begriffe sind allemal zusammenstimmend. Denn sie werden ja als Merkmale von einander gedacht. Koordinirte Begriffe sind nur dann zusammenstimmend, wenn sie sich nicht ausschließen; wenn sie sich aber ausschließen, sind sie einander entgegengesetzt.

§. 178. Begriffe sind logisch bejahend oder verneinend, je nachdem durch sie im Denken irgend etwas gedacht oder aufgehoben wird. Erstere werden auch logische Realitäten, letztere logische Negationen genannt.

§. 179. Logisch kann ein Begriff nicht anders aufgehoben werden, als durch seine Verneinung. Denn da hier von der Beschaffenheit des Inhalts der Begriffe abstrahirt wird; so kann man nicht wis-

sen,

sen, ob ihr Inhalt nebeneinander bestehen kann oder nicht, wenn man nicht die Verneinung des andern setzt. Denn nur dadurch wird erklärt, daß beide zusammen nicht gedacht werden können, daß sie also einander logisch entgegengesetzt sind.

§. 180. Alle logische Realitäten oder Bejahungen können ihrer Form nach zusammengedacht werden, und sind also logisch einstimmende Begriffe, und den logischen Realitäten ist nichts entgegengesetzt, als ihre Negationen. Der logisch-entgegengesetzte Begriff von A ist also jederzeit non A.

§. 181. Begriffe, die einander logisch entgegengesetzt sind, heißen **widersprechende** Begriffe (contradictoria, contradictorie opposita) und hier wird der eine allemal durch die Verneinung desselben aufgehoben. Begriffe, die einander real entgegengesetzt sind, können **widerstreitende** (contraria, contrarie opposita) genannt werden. Ob sich aber Begriffe widerstreiten oder nicht, dieses zu beurtheilen, kann die Logik keine Regeln geben.

§. 182. Von zwey einander widersprechenden Begriffen muß der eine allemal verneinend seyn.

§. 183. Ein Begriff kann seiner Form nach bejahend seyn und seiner Materie nach doch eine Verneinung enthalten; so wie er umgekehrt logisch verneinend seyn und doch eine Realität der Materie nach setzen kann. Ein Begriff, der lauter Negationen zu seinen Merkmalen hat, heißt ein **unendlicher** Begriff (ens privativum).

§. 184. Es läßt sich keine Verneinung (Negation) denken, bevor eine Bejahung (Realität) gedacht worden ist. Denn durch die bloße Verneinung wird nichts gedacht. Wenn also durch die Verneinung irgend etwas gedacht werden soll, so muß die Verneinung einer Realität durch sie gedacht werden; welches das Denken der Realität selbst schon zum voraus setzt.

§. 185. Wenn man von zwei oder mehreren subordinirten Begriffen ihre Verneinungen setzt; so werden sie in umgekehrter Ordnung subordinirt. Denn je mehrere Merkmale man einem Begriffe nimmt, desto weiter wird er, je mehr man ihm giebt, desto enger wird er (§. 167.). Nun werden aber den höheren Begriffen dadurch, daß man ihre Negationen setzt, weniger Merkmale genommen, als den niedrigern. Also werden die Negationen der letzteren weitere Begriffe seyn, als die Negationen der ersteren; und da die Merkmale die Ordnung der Subordination der Begriffe bestimmen; so wird die Negation dieser Merkmale ebenfalls die umgekehrte Ordnung bestimmen.

Zwei-

Zweite Abtheilung.
Von den Urtheilen.

Erster Abschnitt.
Von den Urtheilen überhaupt.

§. 186. **Urtheilen** heißt denken, wie mehrere Vorstellungen in einem Objekte verbunden sind, oder wie sie sich zur Einheit des Bewußtseyns verhalten.

§. 187. Ein Urtheil setzt daher mehrere objektive Vorstellungen voraus, von welchen das Urtheil bestimmt, wie sie sich untereinander zur Einheit verhalten, ob sie verknüpft oder getrennt werden müssen, alles wie es die Vorstellung des Objekts selbst begründet.

§. 188. Daher setzt jedes Urtheil eine Vergleichung der Vorstellungen voraus, deren Verhältniß zur Einheit angegeben werden. Doch ist die Vergleichung noch nicht das Urtheil, sondern nur das Mittel zum Urtheile zu gelangen.

§. 189. Die Begriffe, deren Verhältniß zur Einheit bestimmt wird, machen die Materie, das Mannichfaltige in dem Urtheile aus; die Bestimmung des Verhältnisses dieser Begriffe zur Einheit aber die Form. Der Unterschied der Materie der Urtheile kann in der Logik gar nicht in Betrachtung gezogen werden; sie erwägt nur den Unterschied der Form oder der Art und Weise, wie die Vorstellungen verknüpft werden.

§. 190.

§. 190. In jedem Urtheile müssen sich drei Stücke unterscheiden lassen: 1) ein Begriff, welcher verglichen werden soll, 2) ein anderer Begriff, mit welchem er verglichen werden soll, und 3) die Handlung der Bestimmung des Verhältnisses dieser verschiedenen Begriffe zur Einheit selbst.

Zweiter Abschnitt.

Von dem formalen innern Unterschiede der Urtheile.

§. 191. Abstrahirt man von dem Unterschiede des Inhalts der in einem Urtheile zu vergleichenden Vorstellungen; so können sie sich noch in Absicht auf ihre Form unterscheiden: 1) in Ansehung der Quantität, d. h. des Umfanges der durch einen Begriff zu vergleichenden Vorstellungen mit einer andern, deren Verhältniß zu ihnen bestimmt werden soll; 2) in Ansehung der Qualität, d. h. der Beschaffenheit der durch die zu vergleichenden Vorstellungen bestimmten Verknüpfung im Bewußtseyn; 3) in Ansehung der Relation, d. h. des Verhältnisses der Verknüpfung, in welchem die Vorstellungen unter einander verknüpft werden sollen; 4) in Ansehung der Modalität, d. h. der Art und Weise, wie der Verstand den Objekten selbst das gedachte Verhältniß beylege, oder der Art des Fürwahrhaltens, womit er die Verknüpfung der Vorstellungen denkt.

§. 192. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder allgemeine oder partikuläre, je nachdem sie gar keine Ausnahme zulassen oder dergleichen verstatten, die eine Vorstellung in ihrem ganzen Umfange mit der andern zur Einheit vergleichen oder nicht; der Qualität nach entweder verbindende oder trennende, je nachdem sie die Vorstellungen als verbunden oder als getrennt vorstellen; der Relation nach entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive. Erstere drücken eine innere, die beiden letzteren eine äußere Verknüpfung (positiv oder negativ) aus, und zwar die hypothetischen eine einseitige, die disjunktiven eine wechselseitige. In kategorischen Urtheilen werden die Vorstellungen in dem Verhältnisse des Subjekts und Prädikats eines Begriffes und seines Merkmales gedacht, in hypothetischen in dem einseitigen Verhältnisse des Grundes und der Folge, in disjunktiven in dem wechselseitigen Verhältnisse des Grundes und der Folge d. h. in dem Verhältnisse der Gemeinschaft, der Theile zu einem Ganzen; der Modalität nach sind alle Urtheile entweder problematische oder assertorische oder apodiktische. Problematische Urtheile sind solche, in denen der Verstand das Fürwahrhalten unbestimmt läßt; assertorische solche, die der Verstand als wahr, folglich zur Erkenntniß hinreichend denkt, apodiktische solche, deren Gegentheil der Verstand nicht einmal denken kann, die er also nothwendig für wahr halten muß.

§. 193. In kategorischen Urtheilen werden zwei Begriffe verglichen, um dadurch einen Gegen-

§. 190. In jedem Urtheile müssen sich drei Stücke unterscheiden lassen: 1) ein Begriff, welcher verglichen werden soll, 2) ein anderer Begriff, mit welchem er verglichen werden soll, und 3) die Handlung der Bestimmung des Verhältnisses dieser verschiedenen Begriffe zur Einheit selbst.

Zweiter Abschnitt.

Von dem formalen innern Unterschiede der Urtheile.

§. 191. Abstrahirt man von dem Unterschiede des Inhalts der in einem Urtheile zu vergleichenden Vorstellungen; so können sie sich noch in Absicht auf ihre Form unterscheiden: 1) in Ansehung der Quantität, d. h. des Umfanges der durch einen Begriff zu vergleichenden Vorstellungen mit einer andern, deren Verhältniß zu ihnen bestimmt werden soll; 2) in Ansehung der Qualität, d. h. der Beschaffenheit der durch die zu vergleichenden Vorstellungen bestimmten Verknüpfung im Bewußtseyn; 3) in Ansehung der Relation, d. h. des Verhältnisses der Verknüpfung, in welchem die Vorstellungen unter einander verknüpft werden sollen; 4) in Ansehung der Modalität, d. h. der Art und Weise, wie der Verstand den Objekten selbst das gedachte Verhältniß beylege, oder der Art des Fürwahrhaltens, womit er die Verknüpfung der Vorstellungen denkt.

§. 192. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder allgemeine oder partikuläre, je nachdem sie gar keine Ausnahme zulassen oder dergleichen verstatten, die eine Vorstellung in ihrem ganzen Umfange mit der andern zur Einheit vergleichen oder nicht; der Qualität nach entweder verbindende oder trennende, je nachdem sie die Vorstellungen als verbunden oder als getrennt vorstellen; der Relation nach entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive. Erstere drücken eine innere, die beiden letzteren eine äußere Verknüpfung (positiv oder negativ) aus, und zwar die hypothetischen eine einseitige, die disjunktiven eine wechselseitige. In kategorischen Urtheilen werden die Vorstellungen in dem Verhältnisse des Subjekts und Prädikats eines Begriffes und seines Merkmales gedacht, in hypothetischen in dem einseitigen Verhältnisse des Grundes und der Folge, in disjunktiven in dem wechselseitigen Verhältnisse des Grundes und der Folge d. h. in dem Verhältnisse der Gemeinschaft, der Theile zu einem Ganzen; der Modalität nach sind alle Urtheile entweder problematische oder assertorische oder apodiktische. Problematische Urtheile sind solche, in denen der Verstand das Fürwahrhalten unbestimmt läßt; assertorische solche, die der Verstand als wahr, folglich zur Erkenntniß hinreichend denkt, apodiktische solche, deren Gegentheil der Verstand nicht einmal denken kann, die er also nothwendig für wahr halten muß.

§. 193. In kategorischen Urtheilen werden zwei Begriffe verglichen, um dadurch einen Gegen-

stand zu erkennen. Der Gegenstand, welcher durch das Urtheil bestimmt werden soll, heißt das Subjekt, und das Merkmal, wodurch der Begriff desselben bestimmt werden soll, heißt das Prädikat; dasjenige aber, was das Verhältniß dieser beiden Vorstellungen ausdrückt, wird die Kopula oder das Verbindungswort (ist) genannt. Das Subjekt sowohl als das Prädikat werden durch Begriffe gedacht, die man, in wiefern sie ihre Gegenstände vorstellen, auch selbst Subjekt und Prädikat in der Logik nennt. Subjekt und Prädikat machen die Materie, die Kopula die Form in den kategorischen Urtheilen aus.

Anm. Sobald man nur nicht aus der Acht läßt, daß in dem Urtheile nicht die Begriffe als Gegenstände, sondern durch die Begriffe ihre Gegenstände mit einander verglichen werden; so ist es gleich viel, ob man den Begriff des Subjekts und Prädikats von dem Subjekte und Prädikate selbst unterscheidet oder nicht; und es scheint daher eine neue Terminologie nicht nöthig zu seyn. Denn durch das Merkmal wird auch der Begriff (positiv oder negativ) bestimmt, es sey nun, daß er blos dadurch deutlicher gemacht wird (analytisch) oder daß die Erkenntniß dadurch auch ihrem Inhalte nach erweitert wird (synthetisch).

§. 194. Der Quantität nach können die kategorischen Urtheile entweder allgemeine oder partikuläre seyn. Denn es kömmt dabei darauf an, ob der Begriff des Subjekts in seinem ganzen Umfange, d. h. ob alle Vorstellungen, die unter ihm stehen, mit dem Prädikate verglichen werden, oder nur ein Theil des Umfangs, d. i. einige oder eine. Wird

da-

dadurch bestimmt, daß sie alle in einerlei Verhältniß gegen das Prädikat gedacht werden, so sind es allgemeine, wird dieses aber nur von einem, oder einigen Theilen bestimmt, so sind es partikuläre Urtheile.

§. 195. Wenn man zugleich auf den Inhalt der Urtheile sieht, so müssen die kategorischen Urtheile in allgemeine, partikuläre und individuelle oder einzelne eingetheilt werden, je nachdem durch den Begriff des Subjekts eine ganze Gattung, oder nur einige der Gattung oder ein einzelnes Ding, eine Anschauung gedacht wird. Logisch betrachtet, gelten aber die einzelnen für allgemeine. Denn erstere, da sie den ganzen Gegenstand mit dem Prädikate vergleichen, verstatten so wenig eine Ausnahme als die letztern, und sind daher mit den allgemeinen der Form nach einerlei.

Anm. Eine Anschauung wird durch den einzelnen Begriff allein gedacht, durch ihre eigenthümliche Merkmale. Aber deswegen ist der einzelne Begriff nicht die Anschauung selbst. Denn dieser bleibt in Ansehung unendlich vieler Prädikate unbestimmt, und es könnten daher ins unendliche Merkmale hinzugedacht werden, wodurch die Anschauung als der Gegenstand des Begriffs näher bestimmt wird. Der Inhalt der allgemeinen Urtheile kann zunächst entweder aus Begriffen oder aus Anschauungen bestehen. Denn es können auch in einem allgemeinen Urtheile die Gegenstände des Begriffs, der das Subjekt bezeichnet, Anschauungen seyn.

§. 196. Die Qualität in den kategorischen Urtheilen besteht in derjenigen Handlung des Verstandes, wodurch das Prädikat dem Subjekte ent-

weder beigelegt oder abgesprochen wird; also in der Bejahung oder Verneinung. Daher sind die kategorischen Urtheile in dieser Rücksicht entweder bejahend oder verneinend.

§. 197. Wenn man aber bei den bejahenden Urtheilen zugleich den Inhalt in Erwägung zieht; so sind die Prädikate, welche man dem Subjekte beilegt, entweder positive oder negative Merkmale. Im ersten Falle werden sie endliche (finita), im zweiten unendliche, auch einschränkende oder limitirende Urtheile (infinita) genannt, weil unendlich viele negative Merkmale von einem Gegenstande ausgesagt werden können, ohne daß er dadurch realiter erkannt wird, und dergleichen Merkmale den Gegenstand blos von gewissen Sphären ausschließen, ohne ihn in eine bestimmte Sphäre zu setzen. Logisch betrachtet sind aber sowohl die endlichen als unendlichen Urtheile bejahend. Denn da diese Wissenschaft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, so kann sie sich nicht darum bekümmern, ob sie negativ oder positiv ist.

Anm. Die Beispiele, welche man von den unendlichen Urtheilen giebt, werden gewöhnlich so gemacht, daß man einem realen Prädikate eine logische Verneinung vorsetzt. Wenn das Urtheil vorher ein verneinendes gewesen, und man zieht die Verneinung zum Prädikate, so kömmt ein negatives Merkmal zum Vorschein, und das verneinende Urtheil wird in ein unendliches verwandelt. Eine solche Verwandlung ist nun freilich nicht von dem geringsten Nutzen, und von so geringen Einfluß, daß selbst viele Sprachen den Unterschied ohne Nachtheil unbezeichnet lassen. Aber da es vernei-

nen-

nende Merkmale giebt, die gar nicht so leer zu seyn scheinen, und mit denen man sich oft als mit positiver Weisheit groß macht; so leuchtet die Wichtigkeit des Unterschieds zwischen endlichen und unendlichen Urtheilen gar bald ein, und er darf daher besonders bei metaphysischen Untersuchungen nicht vernachlässiget werden.

§. 198. Der Modalität nach können die kategorischen Urtheile problematisch oder assertorisch oder apodiktisch seyn. Denn die Modalität betrift gar nicht die Vorstellungen des Urtheils oder das Urtheil selbst, sondern blos dessen Verhältniß zum Verstande, d. h. die Art des Fürwahrhaltens, mit welcher er die Verbindung der Begriffe denkt.

§. 199. Verbindet man die Quantität und Qualität zu einem Eintheilungsgrunde der kategorischen Urtheile, so sind sie entweder allgemeinbejahende oder allgemeinverneinende, partikulärbejahende oder partikulärverneinende. Die Logiker bezeichnen diese Art der Urtheile mit A. E. I. O. nach dem Verschen.

Asserit A negat E; universaliter ambo
Asserit I negat O; particulariter ambo.

§. 200. In diesen Begriffen liegen auch zugleich die formalen Kennzeichen der Wahrheit der kategorischen Urtheile; „wenn nemlich zwischen dem Subjekte und Prädicate die Uebereinstimmung oder der Widerstreit wirklich statt findet, der zwischen ihnen durch ihre Begriffe gedacht wird; so sind sie wahr," und insbesondere; a) die Urtheile A sind wahr, wenn Prädicat und Subjekt entweder Wechselbegriffe (§. 160.) oder jenes ein höherer Begriff

(§. 162.)

(§. 162.) ist, als dieses; b) die Urtheile E sind wahr, wenn das Prädicat ein der ganzen Sphäre des Subjekts widersprechendes Merkmal ist; c) die Urtheile I sind wahr, wenn das Subjekt entweder weiter ist, als das Prädicat, oder doch mit diesem ein disparater Begriff ist; d) die Urtheile O sind wahr, wenn das Subjekt dem Prädicate entweder ganz widerspricht, oder doch ein weiterer Begriff ist.

§. 201. Hypothetische und disjunktive Urtheile setzen kategorische zum voraus. Denn die Vorstellungen, welche in beiden verglichen werden, sind kategorische Urtheile, da, daß etwas ein Grund oder eine Folge sey, nicht anders als kategorisch bestimmt werden kann. Aber man richtet bei dieser Vergleichung die Aufmerksamkeit nicht auf die Wahrheit oder Falschheit der kategorischen Urtheile, sondern nur auf ihr Verhältniß, welches sie zur Einheit haben, oder auf die Art und Weise, wie sie mit einander verknüpft werden können. In kategorischen Urtheilen, werden die Vorstellungen innerlich verknüpft, so daß sie in einem Objekte als Subjekt und Prädikat verbunden gedacht werden. In hypothetischen und disjunktiven Urtheilen werden aber die Vorstellungen äußerlich verknüpft, nicht als Prädikate mit einem Subjekte, sondern als Gründe und Folgen von einander (§. 86.).

§. 202. In hypothetischen Urtheilen wird bestimmt, daß sich zwei gegebene kategorische Urtheile so gegen einander verhalten, daß das eine ein Grund sey, das andere entweder zusetzen oder nicht zusetzen. Dasjenige Urtheil, welches als Grund gedacht wird, heißt

heißt das Erste oder der Vordersatz (prius, antecedens, hypothesis); dasjenige, welches als Folge durch das Erste bestimmt wird, das Letzte oder der Nachsatz (posterius, consequens, thesis). Beide machen die Materie in den hypothetischen Urtheilen aus. Die Handlung aber, wodurch ihr Verhältniß zur Einheit oder ihre Verknüpfung als Grund und Folge vorgestellt wird, heißt Konsequenz, und wird durch die Partikeln Wenn — so — ausgedrückt. Die Konsequenz (die von der Kopula spetifisch verschieden ist) macht die Form der hypothetischen Urtheile aus.

Anm. Hypothetische Urtheile heißen auch Bedingungsurtheile, die jedoch nicht mit den bedingten Urtheilen zu verwechseln sind.

§. 203. Ob die in einem hypothetischen Urtheile zu vergleichenden kategorischen Urtheile mit ihren Begriffen wahr oder falsch sind, bleibt bei der Handlung des hypothetischen Urtheilens unentschieden; es wird durch dieselbe nur bestimmt, daß unter den gegebenen Urtheilen das eine das andere wie ein Grund seine Folge bestimme.

§. 204. Alle hypothetischen Urtheile sind der Quantität nach nicht unterschieden, sondern sämmtlich allgemeine. Denn ein Grund ist ohne Ausnahme und allemal ein Grund seine Folge zu setzen; der Qualität nach können sie bejahend (in modo ponente) oder verneinend (in modo tollente) seyn, je nachdem ein Urtheil durch das andere als Folge gesetzt oder nicht gesetzt wird; der Modalität nach sind sie sämtlich apodiktisch. Denn durch einen

Grund

Grund wird die Folge unvermeidlich und nothwendig gedacht.

Anm. Bei der Bestimmung der Form der hypothetischen Urtheile kömmt es allerdings auf die Form der zum Grunde liegenden kategorischen Urtheile gar nicht an. Man muß blos auf die Consequenz achten, und da folgen die im §. gegebenen Bestimmungen ganz deutlich. Diejenigen, welche bei Bestimmung der Quantität der hypothetischen Urtheile Anstoß fanden, hätten sich nur erinnern dürfen, daß alle hypothetische Urtheile Regeln sind, und eine Regel ohne Allgemeinheit auch nur zu denken ist ja unmöglich.

§. 205. Das formale Kriterium der Wahrheit der hypothetischen Urtheile ist: „daß der Vordersatz ein Grund des Nachsatzes sey; oder das Setzen des Letzteren nothwendig bestimme."

§. 206. In disjunktiven Urtheilen wird bestimmt, daß sich mehrere gegebene Urtheile so zu einander verhalten, daß sie in Opposition als Theile eine Sphäre oder ein Ganzes bestimmen. Jedes der gegebenen Urtheile wird als ein Grund, das andere zusetzen oder nicht zusetzen, gedacht, und sie verhalten sich also wechselseitig als Grund und Folge, da dieses Verhältniß in hypothetischen Urtheilen nur einseitig gedacht wird. Die gegebenen Urtheile, welche in dieser Absicht verglichen werden, heißen Trennungsglieder (membra disjuncta) und machen die Materie; die Bestimmung des Verhältnisses dieser Urtheile aber die Form der disjunktiven Urtheile aus. Die Form ist hier die Disjunktion, welche durch die Partikeln (particulae disjunctivae) ent-

entweder — oder ausgedrückt wird, und wodurch eben angedeutet wird, daß sich die Vorstellungen als sich einander ausschließende oder widerspre-chende Vorstellungen (§. 181.) verhalten, die aber zusammengenommen, die ganze Sphäre erschöpfen, durch welche ein Begriff bestimmt werden kann, und also in dieser Rücksicht in Gemeinschaft mit einan-der gedacht werden.

§. 207. Ob die in einem disjunktiven Urtheile verglichnen Begriffe und Urtheile wahr oder falsch sind, wird bei der Handlung des disjunktiven Urthei-lens selbst gar nicht in Erwägung gezogen. Es wird durch dieselbe nur bestimmt, daß das Setzen des einen Urtheils ein Grund sey, das andere nicht zu setzen, und das Nichtsetzen des einen ein Grund, das andere zu setzen.

§. 208. Alle disjunktiven Urtheile sind der Quantität nach ebenfalls allgemeine. Denn durch die Disjunktion wird allemal die ganze Sphäre eines Begriffs bestimmt, und sie gilt daher ohne Ausnah-me für den zu bestimmenden Begriff; der Qualität nach können die disjunktiven Urtheile bejahend oder verneinend seyn, und der Modalität nach sind sie apodiktisch. Denn die mannichfaltigen Urtheile werden allemal in dem Verhältniß der Gründe und Folgen d. i. einer nothwendigen Verknüpfung ge-dacht. Folglich sind sie apodiktisch.

§. 209. Die disjunktiven Urtheile sind also wahr: „wenn die Vorstellungen, welche als Theile der Sphäre gedacht werden, wirklich einander wi-

der-

dersprechend sind, und alle möglichen denkbaren Fälle erschöpfen."

§. 210. Die Modalität der Urtheile (§. 191.) betrift nur das Verhältniß des ganzen Urtheils zum Erkenntnißvermögen, und es wird dadurch gar nichts über die Gegenstände selbst bestimmt, sondern nur, wie sich das Urtheil zu unsrer Erkenntniß verhalte, ob dadurch wirklich etwas erkannt werde oder nicht, d. h. ob und in welcher Art es wahr sey.

§. 211. Wenn nun die Wahrheit eines Urtheils als unausgemacht gedacht wird; so ist das Urtheil problematisch, sobald aber die Wahrheit des Urtheils als ausgemacht gedacht wird, ist es assertorisch oder apodiktisch (§. 191.). Assertorisch urtheilen heißt auch Setzen (asserere) und ein assertorisches Urtheil wird ein Satz genannt. Sobald man blos problematisch urtheilt, setzt man noch nichts. Die Sätze sind nun entweder kategorisch oder hypothetisch oder disjunktiv. In hypothetischen Urtheilen wird nur durch das letztere Urtheil, welches als Folge gedacht wird, und welches allemal assertorisch ist, etwas gesetzt, jedoch nur bedingter Weise, im Falle nemlich das erstere, das jedoch nur problematisch gedacht wird, wahr seyn sollte. In disjunktiven Urtheilen wird weiter nichts gesetzt, als die Disjunktion; jedes einzelne Urtheil für sich wird blos als problematisch gedacht. In problematischen Urtheilen wird blos das Problematische gesetzt.

Anm. Man definirt sonst einen Satz durch ein Urtheil, das durch Worte ausgedruckt ist. Aber da wir ohne Worte gar nicht urtheilen können; so ist hier-

hierdurch kein Unterschied zwischen einem Urtheile und einem Satze angegeben. Dieser scheint mir nun darin zu liegen, daß im Urtheile überhaupt das Fürwahrhalten desselben noch problematisch, im Satze aber als assertorisch gedacht wird. Daher denn alle Urtheile, so fern durch sie etwas für wahr gehalten wird, Sätze genannt werden.

§. 212. Kategorische, hypothetische und disjunktive Sätze sind specifisch verschieden, und lassen sich nicht in einander verwandeln. Denn es wird in jedem eine eigenthümliche Art von Verhältniß der Vorstellungen gedacht. In den ersteren wird etwas geradezu behauptet, in den andern nur unter einer gewissen Bedingung, und in den letzteren wird gar nichts bestimmtes behauptet, als blos die Richtigkeit der Disjunktion.

Anm. 1. Wenn man einerlei Vorstellungen in verschiedenen Verhältnissen denkt, so verwandelt man deswegen diese Verhältnisse selbst (als wodurch sich eben die Urtheile unterscheiden) nicht in einander.

Anm. 2. Der Name Kaussalurtheil bezeichnet den Inhalt, nicht die Form des Urtheils. Die Logik kann also derselben gar nicht erwähnen. Denn sie abstrahirt von dem Unterschiede der Materie gänzlich, also auch von dem Unterschiede der Prädikate, wodurch das Subjekt bestimmt wird. Das Prädikat Ursache ist aber ein bestimmtes Merkmal.

§. 213. In einem hypothetischen Urtheile können sowohl kategorische Urtheile mit kategorischen, als auch kategorische Urtheile mit disjunktiven verglichen werden. Im letzteren Falle wird der Begriff, dessen Sphäre durch die Disjunktion bestimmt wird, als problematisch (§. 154.) gedacht, welches eben dadurch geschieht, daß dem Urtheile die hypothetische

Form

Form ertheilt wird; und daraus entspringen die sogenannten hypothetisch-disjunktiven Sätze, in welchen sich die hypothetische und disjunktive Form zu einem Urtheile vereiniget, indem eine Vorstellung, die als problematisch gedacht wird, doch zugleich als Grund eines disjunktiven Urtheils, welches im hypothetischen Urtheile den Nachsatz ausmacht, vorgestellt wird. Dergleichen Urtheile sind aber nicht, wie man gemeiniglich glaubt, zusammengesetzte, sondern nur einfache Urtheile.

§. 214. Die Sätze und Urtheile heißen einfach, wenn sie sich nicht in mehrere Urtheile ihrer Form nach auflösen lassen; kann dieses geschehen, so heissen sie zusammengesetzt. Die letzteren sind daher auflösbar oder exponibel.

§. 215. Die vorzüglichsten Arten der letzteren sind: 1) die Ausschließungssätze (enunciata exclusiva) wenn das Prädikat als ein ausschließliches Merkmal des Subjekts bestimmt wird (solus). 2) Die Ausnahmesätze (exceptiva), wenn ein Theil des Subjekts davon ausgeschlossen wird (praeter): 3) die Einschränkungssätze (restrictiva), wenn die Bedingung beigefügt ist, unter welcher das Verhältniß des Prädikats zum Subjekte bestimmt ist (si, nempe, quatenus nonnulli scilicet ii, qui): Die versteckten Urtheile, welche die Einschränkungen bestimmen, sind leicht zu finden.

Dritter Abschnitt.

Von dem formalen äußeren Unterschiede der Urtheile.

§. 216. Wenn die Urtheile einerley Materie haben; so können sie doch noch in Ansehung ihrer Form mit einander verglichen werden, wodurch sich manche Unterschiede derselben, welche fruchtbare Folgen haben, ergeben.

§. 217. Diese Unterschiede, welche aus den formalen Verhältnissen der Urtheile gegen einander beruhen, sind: 1) in Ansehung der Quantität die Subalternation, 2) in Ansehung der Qualität die Opposition oder Entgegensetzung; 3) in Ansehung der Relation die Umwendung (conversio) 4) in Ansehung der Modalität die Versetzung (contrapositio).

Anm. Man pflegt zwar noch der Aequipollenz oder der gleichbedeutenden Sätze zu erwähnen, aber diese betrift mehr den Inhalt als die Form.

§. 218. Wenn in den Sätzen alles Uebrige gleich und blos ihre Quantität verschieden ist, so heißen sie subalterne oder untergeordnete Sätze. Dieses Verhältniß findet nur bei kategorischen Urtheilen statt.

§. 219. Wenn alles übrige bleibt, und die Qualität allein, oder Quantität und Qualität zugleich verändert wird, so entstehen einander entgegengesetzte Sätze (opposita). Die Entgegensetzung oder Opposition der Sätze ist aber dreifach: 1) wenn zwei allgemeine, 2) wenn zwei partikuläre und

3) wenn

3) wenn ein allgemeines und ein partikuläres von verschiedener Qualität sind. Erstere heißen Gegensätze (contraria) die zweiten Nebensätze (subcontraria) die letztern widersprechende Sätze (contradictoria).

Anm. Die Nebensätze geben keine ächte Entgegensetzung (§. 175.), weil es möglich ist, daß beide Urtheile zusammengedacht werden können.

§. 220. Sätze, deren Begriffe sich blos dadurch unterscheiden, daß sie in umgekehrter Relation stehen, heißen umgewandte Sätze (conversa). Die Umwendung (conversio) ist entweder eine bloße, unveränderte, oder reine Umwendung (conversio simplex), wenn Quantität und Qualität bleibt, oder eine veränderte (conversio per accidens), wenn die Quantität mit verändert wird.

§. 221. Wenn die kontradiktorisch entgegengesetzten Vorstellungen im Urtheile umgekehrt sind, so sind es kontraponirte Urtheile. Die Kontraposition ist ebenfalls entweder verändert oder unverändert.

Vierter Abschnitt.

Von der logischen Entstehungsart der Urtheile.

§. 222. Wenn über Vorstellungen geurtheilt werden soll, so muß der Verstand erst überlegen, ob und wie eine Verbindung zwischen den gegebenen Vorstellungen statt finden könne (§. 186. 187.). Diese Handlung des Verstandes heißt die Reflexion, wel-

welche also vor allen bestimmten Urtheilen als der Grund ihrer Möglichkeit vorhergehen muß.

§. 223. Da sich nun in jedem Urtheile vier Momente (§. 191.) unterscheiden lassen; so müssen auch die mannichfaltigen Vorstellungen, die in einem Urtheile vereiniget werden sollen, in Beziehung auf diese vier Momente erwogen werden. Denn sonst würde die Handlung des Urtheilens selbst unmöglich seyn.

§. 224. Daher vergleicht der Verstand alle zu Urtheilen gegebene Vorstellungen: 1) zur Bestimmung ihrer Quantität, ob sie einerlei oder verschieden; 2) zur Bestimmung ihrer Qualität, ob sie einstimmig oder entgegengesetzt; 3) zur Bestimmung ihrer Relation, ob sie innerlich oder äußerlich verknüpft werden müssen; und 4) zur Bestimmung ihrer Modalität, ob sie blos der Verbindung des Denkens gemäß verbunden werden können, so daß die Form ihr Verhältniß bestimmt, oder ob der Grund dazu in der Materie angetroffen werde.

§. 225. Wenn der Verstand findet, daß alle Vorstellungen zu der zu vergleichenden in einerlei Verhältniß stehen; so bildet er allgemeine; stehen sie aber nicht alle in einerlei Verhältniß; so bildet er partikuläre Urtheile. Findet er die Vorstellungen einstimmig, so bildet er bejahende, findet er sie widerstreitend, verneinende Urtheile. Entdeckt er ein inneres Verhältniß der Verknüpfung unter ihnen, so urtheilt er kategorisch; ein äußeres, so urtheilt er entweder hypothetisch oder disjunktiv; findet er

end-

endlich bei der Vergleichung, daß die Vorstellungen zwar nach den Denkgesetzen in einem Urtheile gedacht werden können, ohne jedoch ihre materiale Wahrheit einzusehen; so urtheilt er problematisch; findet er aber einen Grund in der Materie, selbst ein bestimmtes Urtheil zu fällen; so urtheilt er entweder assertorisch oder apodiktisch.

§. 226. Diese Aktus der Reflexion über die Vorstellungen, oder der Vergleichung derselben gehören zum Urtheilen wesentlich, weil durch sie *alles* Urtheilen erst möglich wird. Daher sind die Begriffe, nach welchen die Vorstellungen verglichen werden, in dem Verstande wesentlich gegründet, und werden aus seinem Begriffe erkannt. Sie heißen Reflexionsbegriffe. Sie sind: Einerleiheit und Verschiedenheit; Einstimmung und Widerspruch; das Innere und Aeußere; Form und Materie.

Anm. Diese Reflexionsbegriffe dienen gar nicht, um die Objekte dadurch zu bestimmen oder Eigenschaften der Gegenstände auszudrücken. Denn durch keinen derselben wird ein Gegenstand gedacht. Sie deuten blos die Vergleichung an, welche der Verstand vor allen Urtheilen mit den Vorstellungen vornehmen muß. Daher können sie auch gar nicht mit den Kategorien verwechselt werden. Denn diese drücken sämmtlich Merkmale aus, wodurch die Gegenstände selbst bestimmt und erkannt werden sollen.

Dritte Abtheilung.
Von den Schlüssen.

Erster Abschnitt.
Von den Schlüssen überhaupt.

§. 227. Schliessen heißt ein Urtheil aus einem andern erkennen. Nun heißt die Vorstellung, welche die andere bestimmt und woraus also diese erkannt wird, der Grund, und was daraus erkannt wird, die Folge. Etwas aus einem Grunde erkennen, heißt daher auch dasselbe aus ihm folgern. Also heißt Schließen ein Urtheil aus dem andern (als einem Grunde) folgern, und die Folgerung eines Urtheils aus dem andern ist ein Schluß.

§. 228. Eine Vorstellung, aus welcher ein Urtheil gefolgert werden soll, muß eine allgemeine seyn. Denn eine Vorstellung, welche eine andere als ihre Folge bestimmen soll, ist ein Grund (§. 227.). Ein Grund ist aber allemal eine allgemeine Vorstellung, weil er seine Folge nothwendig und allemal bestimmen muß (§. 86.) und das Urtheil kann daher auf keine andere Art ein Grund seyn, als in wiefern in ihm etwas allgemeines gedacht wird.

§. 229. In jedem Schlusse muß also eine allgemeine Vorstellung durch ein Urtheil gesetzt werden, oder es muß ein allgemeines Urtheil da seyn, welches den Grund enthält, daß ein anderes als seine Folge aus ihm erkannt werden kann.

§. 230. Die Schlüsse sind daher nichts als Urtheile aus andern Urtheilen oder mittelbare Urtheile. Daher müssen auch die Momente der Urtheile (§. 191.) als Eintheilungsgründe derselben gebraucht werden können.

§. 231. Nun findet aber der Quantität, Qualität und Modalität nach keine Eintheilung der Schlüsse statt, indem sie in Beziehung auf diese drei Momente sämtlich einerlei sind. Denn der Quantität nach sind die Schlüsse sämtlich allgemeine, der Qualität nach sämtlich verbindende, und der Modalität nach apodiktische Urtheile. Es bleibt also nur die Relation als ihr Eintheilungsgrund übrig, und darnach sind sie entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive.

Erläuterung. Wenn man nach der Quantität eines Urtheils frägt; so kömmt es darauf an, ob das Urtheil ohne Ausnahme gilt, welches eben durch die allgemeine Regel im Schlüsse bestimmt ist. Aus eben dem Grunde muß der Schluß auch ein apodiktisches Urtheil seyn. Denn es wird ein Urtheil als durch einen Grund bestimmt vorgestellt. Da endlich in jedem Schlusse der Grund die Folge bestimmt, so mag das Urtheil, welches bestimmt wird, bejahend oder verneinend seyn; der Schluß selbst als mittelbares Urtheil betrachtet, bleibt doch immer verbindend, weil es hierbei lediglich darauf ankömmt, daß die Regel als die Folge bestimmt gedacht wird; die einzelnen Bestandtheile mögen übrigens eine Qualität haben, welche sie wollen.

§. 232. Die Sätze, welche Gründe des in einem Schlusse zu erkennenden Urtheils sind, heißen die Prämissen oder Vordersätze, und das aus die-

diesem gefolgerten Urtheil die Konclusion oder der Schlußsatz. Die Prämissen enthalten die Materie, die Art und Weise, wie die Conclusion daraus hergeleitet wird, die Form des Schlusses aus.

§. 233. Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare Schlüsse. Unmittelbar (consequentiae immediatae) heißen die Schlüsse, wenn ein Urtheil unmittelbar aus einem andern erkannt wird; mittelbar, wenn man außer dem Begriffe, die ein Urtheil in sich enthält, noch andere nöthig hat, um eine Erkenntniß daraus zu folgern.

Zweiter Abschnitt.

Von den unmittelbaren Schlüssen.

§. 234. Die unmittelbaren Schlüsse (§. 233.) entstehen durch die bloße Analysis dessen, was man schon in einem Urtheile (implicite oder dunkel) nach dem bloßen Begriffe von seiner Form, denkt, und der Verstand bedarf daher gar keiner neuen Vorstellung, sondern nur einer Ueberlegung nach den allgemeinen Denkgesetzen (§. 81.) dazu.

§. 235. Jedes Urtheil ist ein möglicher Grund, die Urtheile zu denken, die in ihm enthalten sind. Es können mithin aus jedem Urtheile diejenigen unmittelbar gefolgert werden, die man durch das bloße Denken dieses Urtheils zu denken, bestimmt werden kann.

§. 236. Daher entstehen nun I. kategorische unmittelbare Schlüsse, wenn man aus einem Urtheile folgert:

 1) des=

1) dessen subalternes,
2) dessen entgegengesetztes,
3) dessen umgekehrtes,
4) dessen kontraponirtes (§. 217 rc.).

§. 237. Durch subalterne Urtheile läßt sich schließen: von dem allgemeinen auf das besondere (Ab universali ad particulare valet consequentia). Denn das besondere Urtheil wird in dem Allgemeinen (implicite) mit gedacht.

§. 238. Es muß nemlich von den Urtheilen eben das gelten, was oben (§. 152. 153.) von den Begriffen gesagt ist, d. h.

1) Uebereinstimmende Urtheile lassen sich zusammendenken, können mithin beide wahr seyn, widersprechende nicht.

2) Ein Urtheil, das aus einem wahren Urtheile folgt, ist selbst wahr, und

3) wenn aus einem Urtheile ein falsches folgt, so ist jenes Urtheil selbst falsch. Wenn daher ein Urtheil falsch, das andere wahr ist; so kann dieses unmöglich aus ihm gefolgert werden.

4) Wenn aber gleich das gefolgerte Urtheil wahr ist; so kann daraus doch nicht auf die Wahrheit des Urtheils geschlossen werden, woraus es gefolgert ist.

5) Wenn aber alles, was aus einem Urtheile gefolgert werden kann, wahr ist; so ist auch das Urtheil wahr, woraus es gefolgert worden ist.

6) Wenn eine einzige Folge falsch ist; so ist auch das Urtheil falsch, welche diese Folge bestimmt.

7) Von zwey einander widersprechenden Urtheilen muß das eine wahr, das andere falsch seyn.

Die-

Dieses sind die Grundsätze, welche die unmittelbaren Schlüsse bestimmen, und welche in einem jeden Urtheile schon dadurch liegen, daß man sie denkt.

§. 239. Außerdem folgt: 1) aus dem besondern folgt nicht das allgemeine; 2) aus der Falschheit des allgemeinen folgt nicht die Falschheit des besondern; 3) aus der Falschheit des besondern folgt die Falschhrit des allgemeinen.

§. 240. In Absicht auf entgegengesetzte Urtheile läßt sich schließen:

1) Bei der wahren und reinen Entgegensetzung, die *in* der Kontradiktion der Sätze besteht: Von der Wahrheit des einen widersprechenden oder kontradiktorisch-entgegengesetzten Satzes, auf die Falschheit des andern, und umgekehrt. Denn indem der eine Satz gedacht wird, denkt der Verstand auch *die Unmöglichkeit* des widersprechenden Satzes, und der *eine* ist also allemal ein Grund, den andern zu verneinen (§. 82.).

2) Bei Gegensätzen oder konträren Urtheilen (§. 217.): Von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt. Denn in dem einen wird zugleich auch die Verneinung des andern (implicite) gedacht, Aber es wird in dem einen noch mehr gedacht, als die bloße Verneinung des andern, (denn hierzu wäre schon das partikuläre Urtheil hinreichend) und daher denkt man in der Falschheit des einen nicht die Wahrheit des andern, weil das Mehrere oder Ueberflüßige, was in dem andern Urtheile nicht mit (implicite) gedacht wird, immer auch etwas falsches enthalten kann.

3) Bei

3) Bei Nebensätzen oder subkonträren Urtheilen (§. 217.): Von der Falschheit eines Nebensatzes auf die Wahrheit des andern. Denn wenn in einem Urtheile ein Merkmal dem Subjekte als widersprechend gedacht wird, so wird zugleich dessen Gegentheil als mit ihm einstimmig gedacht.

Anm. Die eigentliche Entgegensetzung besteht darinne, daß eine Vorstellung die andere völlig aufhebt, oder unmöglich macht. Dieses geschieht aber blos durch die verschiedene Qualität eines allgemeinen und partikulären Urtheils von gleicher Materie. Zwei allgemeine Sätze heben sich zwar einander auf, aber das eine setzt noch etwas mehr, als dessen Aufhebung, und daher ist allemal, wenn auch das eine aufgehoben wird, außer dem andern allgemeinen von verschiedener Qualität noch ein drittes, nemlich das partikuläre möglich, als welches das eigentliche entgegengesetzte ist, und daher bleibt die Möglichkeit, daß beide allgemeine Urtheile von verschiedener Qualität falsch seyn können. Die subkonträre Entgegensetzung ist vollends keine Entgegensetzung im strengen Sinne. Denn im andern wird das nicht von eben den Subjekten verneint, was in dem andern von ihnen bejahet wird, weil verschiedene Theile der Sphäre gemeint seyn, und also beide Urtheile wahr seyn können.

§. 241. Die umgekehrten kategorischen Sätze bestimmen einander unmittelbar nach folgenden Regeln:

A. Bei der reinen Umkehrung (§. 218.) bleibt die Wahrheit und Falschheit unverändert:

1) Bei identischen Urtheilen d. h. bei solchen, wo Subjekt und Prädikat Wechselbegriffe sind. Denn die Wechselbegriffe schließen einander ein (§. 160.).

2) Bei

2) Bei allgemein verneinenden Urtheilen. Denn das Prädikat wird der ganzen Sphäre des Subjekts als widersprechend gedacht, folglich wird auch das Prädikat als dem Begriffe des Subjekts widersprechend gedacht.

3) Bei partikulärbejahenden Urtheilen. Denn in denselben werden die Begriffe als einstimmig gedacht, und jeder muß also wenigstens mit einigen Vorstellungen der Sphäre eines jeden Begriffs als einstimmig gedacht werden.

B. Bei der veränderten Umkehrung (§. 218.) läßt sich nur von der Wahrheit eines allgemeinen auf dessen verändert umgekehrtes, aber nicht von der Falschheit des allgemeinen auf die Falschheit des verändert umgekehrten schließen. Denn da im allgemeinbejahenden Urtheile einstimmige Begriffe seyn müssen (§. 220.), so muß das Subjekt wenigstens mit einigen Vorstellungen der Sphäre der Vorstellung des Prädikats übereinstimmen; und in allgemeinverneinenden Urtheilen widerstreiten alle Theile der Sphäre des Prädikats dem Subjekte, also auch einige. Wenn aber gleich das Prädikat nicht allen zukömmt oder abgesprochen wird; so kann es doch einigen zukommen oder abgesprochen werden.

§. 242. Fernere Folgen sind:

1) Ein partikulär verneinendes Urtheil kann gar nicht umgekehrt werden; 2) ein partikulär bejahendes läßt sich nicht verändert umkehren; 3) die allgemein bejahenden lassen sich nicht simpliciter umkehren. Denn 1) dadurch, daß ich einen Theil der

Sphä-

Sphäre des Subjekts nicht als unter dem Begriffe des Prädikats enthalten denke, denke ich nicht auch, daß ein Theil der Sphäre des Prädikats auch nicht unter dem Begriffe des Subjekts begriffen sey. Dieses bleibt immer möglich. 2) Denn in einem partikulärbejahenden Urtheile wird nicht gedacht, daß der Begriff des Subjekts weiter sey, als der Begriff des Prädikats. 3) Der Begriff des Prädikats kann im allgemeinbejahenden Urtheile weiter seyn.

§. 243. Ein verneinendes Urtheil (kein A ist B) ist gleich einem bejahenden, dessen Prädikat eine dem Prädikate des verneinenden Urtheils widersprechende Vorstellung ist; (alle A sind Non B) und umgekehrt. Denn indem ich einem Subjekte ein Prädikat abspreche, lege ich ihm das widersprechende bei, und indem ich ihm ein Prädikat beilege, spreche ich ihm das entgegengesetzte ab (§. 95.). Daher ist es in den kontraponirten Urtheilen gleich, ob ich die Qualität des Urtheils beibehalte und beide entgegengesetzten Begriffe in umgekehrter Ordnung setze, oder ob ich die Qualität verändere und den Begriff des Subjekts des kontraponirenden Urtheils zum Prädikate mache.

Anm. Alle A sind B kann kontraponirt werden: 1) Alle Non B sind Non A. 2) Kein Non B ist A.

§. 244. Durch die Kontraposition (§. 219.) kann man unmittelbar folgern 1) aus dem allgemeinbejahenden sowohl das unveränderte als veränderte kontraponirte. Denn in allgemeinbejahenden Urtheilen ist das Prädikat höher als das Subjekt (§. 221.). Folglich der entgegengesetzte Begriff

des

des Prädikats niedriger als der dem Subjekte widersprechende Begriff (§. 185.). Jener ist also unter diesem ganz enthalten; und folglich auch einige Theile seiner Sphäre.

2) Aus partikulärverneinenden deren unverändert kontraponirtes. Denn das Urtheil: Einige A sind nicht B ist gleich dem andern: Einige A sind Non B. Dieses aber dem Urtheile: Einige Non B sind A (§. 240. N. 3.) und dieses dem Urtheile: Einige Non B sind nicht Non A, welches das kontraponirte ist von: Einige A sind nicht B.

3) Aus einem allgemeinverneinenden Urtheile dessen verändert umgekehrtes, aber nicht dessen simpliciter kontraponirtes. Denn kein A ist B ist, = Alle A sind Non B = Einige Non B sind A = Einige Non B sind nicht Non A. Setzet aber, es sollte unverändert kontraponirt werden; so würde seyn kein A ist B = Kein Non B ist Non A = Alle Non B sind A. Nun ist aber auch kein A ist B = Alle A sind Non B (§. 243.): folglich würde sich das allgemeinbejahende Urtheil unverändert umkehren lassen; welches einer Wahrheit (§. 241.) widerspricht.

4) Partikulärbejahende lassen sich gar nicht kontraponiren. Man setze: Einige A sind Non B = Einige A sind nicht B; so wird das rein kontraponirte heissen: Einige B (Nicht Non B) sind Non A = Einige B sind nicht A. Es würde sich also ein partikulärverneinendes Urtheil umkehren lassen, welches aber einer Wahrheit (§. 242.) widerspricht. Kann es aber nicht rein kontraponirt werden; so

kann

kann es auch nicht verändert kontraponirt werden. Denn man setze: Einige A sind Non B, so würde das verändert kontraponirte seyn kein Non B ist Non A = Alle Non B sind A (§. 243.). Es würde also ein partikulärbejahendes Urtheil verändert umgekehrt werden können, welches einer Wahrheit (§. 242. N. 2.) widerspricht.

§. 245. II. Hypothetische unmittelbare Schlüsse entstehen, wenn man alle diejenigen Urtheile deutlich denkt, welche mit einem gegebenen hypothetischen Urtheile zugleich mit gedacht werden. In dem Urtheile: Wenn A B ist, so ist A C, wird auch gedacht dessen kontraponirtes: = Wenn A nicht C ist, so ist es auch nicht B (§. 87. N. 2.) = Wenn A Non C ist, so ist es auch Non B.

§. 246. III. Disjunktive unmittelbare Schlüsse sind auf eben die Art möglich. Das Urtheil: A ist entweder B oder C bestimmt mich auch zugleich zu denken. Wenn A nicht C ist, so ist es B, und wenn es B ist, so ist es nicht C, und wenn es nicht B ist, so ist es C. (§. 95.).

§. 247. Eigentlich sind es nicht die Urtheile selbst, welche die übrigen Urtheile bestimmen, sondern nur die Begriffe dieser Urtheile, aus deren Entwickelung sich alle die Folgen ergeben, die bisher vorgestellt worden sind. Der Begriff einer jeden Art der Urtheile ist also das allgemeine (§. 228.) oder der Grund, durch welchen alle Urtheile, die durch ihn gedacht werden, ihrer Form nach bestimmt sind, und das gegebene Urtheil giebt blos ein Merkmal ab, um bei ihm die Entwickelung des Begriffs anzufangen.

§. 248.

§. 248. In allen unmittelbaren Schlüssen muß die Materie der verglichenen Urtheile einerley seyn, und die aus einander gefolgerten Urtheile dürfen nur der Form nach verschieden seyn. Denn wäre ihre Materie verschieden: so würde es unmöglich seyn, sich der Identität derselben unmittelbar bewußt zu werden, also auch eins durch den Begriff des andern zu denken oder auf ihn zu folgern.

Dritter Abschnitt.

Von den mittelbaren Schlüssen.

I.

Von den mittelbaren Schlüssen überhaupt.

§. 249. Mittelbare Schlüsse sind solche, wo man die Verbindung zweier Urtheile nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines dritten Urtheils einsehen kann. Sie werden auch schlechtweg **Vernunftschlüsse** genannt.

§. 250. Dieses dritte Urtheil muß also die Bedingung enthalten, unter welcher das eine mit dem andern wirklich verknüpft ist, welches hier aus dem bloßen Denken zweier gegebenen Urtheile nicht erhellet, wie bei den unmittelbaren Schlüssen, und es ist daher der Grund, aus welchem erkannt wird, daß das eine aus dem andern folge.

§. 251. Ein mittelbarer Schluß ist also ein Urtheil aus zwei andern Urtheilen, oder die Erkenntniß der Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus zwei

zwei Urtheilen, welche die Gründe dieser Erkenntniß sind. Die beiden Urtheile, aus welchen die Wahrheit oder Falschheit eines andern Urtheils erkannt wird, sind die Prämissen oder Vordersätze, das Urtheil aber, das aus demselben erkannt wird, ist in Beziehung auf seine Prämissen die Konklusion oder der Schlußsatz (§. 232.).

§. 252. Von den Prämissen heißt diejenige, welche den obersten Grund enthält, der Obersatz (propositio major): diejenige aber, durch welche man erkennt, daß die Konklusion eine Folge des Obersatzes sey, der Untersatz (propositio minor).

§. 253. Wenn ein drittes Urtheil nöthig seyn soll, um ein Urtheil aus dem andern herzuleiten, so müssen beide der Materie nach verschieden seyn. Denn wenn sie der Materie nach einerlei wären, und sich blos der Form nach unterschieden; so würde sich ihre Verbindung unmittelbar einsehen lassen (§. 248.).

§. 254. Wenn alle drei zu einem Schlusse gehörigen Urtheile deutlich (explicite) gedacht und ausgedrückt werden, so heißt er ein förmlicher Schluß; wird die Form des Schlusses nicht ausgedruckt, sondern ein Theil der Urtheile nur dunkel (implicite) gedacht, so heißt er ein versteckter Schluß (ratiocinium crypticum).

§. 255. Wenn der Schlußsatz aus solchen Sätzen gefolgert wird, welche seine nächsten Gründe sind; so heißt der Schluß rein (ratiocinium purum); wird er aber aus solchen Urtheilen gezogen, welche die unmittelbaren Folgen der nächsten Gründe, also zwar Gründe, aber doch entferntere Gründe

de sind; so heißt er unrein oder vermischt (ratiocinium hybridum).

§. 256. Ein Vernunftschluß ist einfach, wenn er nicht in mehrere Vernunftschlüsse aufgelößt werden kann; zusammengesetzt, wenn mehrere Schlüsse seine Theile sind.

II.

Von den einfachen reinen Vernunftschlüssen.

§. 257. A. In einem kategorischen Vernunftschlusse wird die Wahrheit eines kategorischen Urtheils aus einem kategorischen Obersatze (§. 251.) dadurch erkannt, daß man dasselbe vermittelst eines dritten Urtheils unter ihm als enthalten denkt.

§. 258. Die Begriffe des Subjekts und Prädikats im Schlußsatze reichen nicht hir, um die Wahrheit ihrer Verbindung oder Trennung zu erkennen. Diese Erkenntniß muß in einem mittelbaren Schlusse aus einem dritten Begriffe geschöpft werden (§. 231.).

§. 259. Wenn das Subjekt des Urtheils unter einem dritten Begriffe steht, dem das Prädikat des Urtheils zukömmt oder widerspricht: so wird das Prädikat nothwendig auch dem Subjekte zukommen oder widersprechen. Der dritte Begriff muß also ein Merkmal des Subjekts seyn, das von dem gegebenen Prädikat des Subjekts noch verschieden ist.

§. 260. Es gehören daher zur Möglichkeit eines kategorischen Schlusses drei Hauptbegriffe (ter-

3) Bei Nebensätzen oder subkonträren Urtheilen (§. 217.): Von der Falschheit eines Nebensatzes auf die Wahrheit des andern. Denn wenn in einem Urtheile ein Merkmal dem Subjekte als widersprechend gedacht wird, so wird zugleich dessen Gegentheil als mit ihm einstimmig gedacht.

Anm. Die eigentliche Entgegensetzung besteht darinne, daß eine Vorstellung die andere völlig aufhebt, oder unmöglich macht. Dieses geschieht aber blos durch die verschiedene Qualität eines allgemeinen und partikulären Urtheils von gleicher Materie. Zwei allgemeine Sätze heben sich zwar einander auf, aber das eine setzt noch etwas mehr, als dessen Aufhebung, und daher ist allemal, wenn auch das eine aufgehoben wird, außer dem andern allgemeinen von verschiedener Qualität noch ein drittes, nemlich das partikuläre möglich, als welches das eigentliche entgegengesetzte ist, und daher bleibt die Möglichkeit, daß beide allgemeine Urtheile von verschiedener Qualität falsch seyn können. Die subkonträre Entgegensetzung ist vollends keine Entgegensetzung im strengen Sinne. Denn im andern wird das nicht von eben den Subjekten verneint, was in dem andern von ihnen bejahet wird, weil verschiedene Theile der Sphäre gemeint seyn, und also beide Urtheile wahr seyn können.

§. 241. Die umgekehrten kategorischen Sätze bestimmen einander unmittelbar nach folgenden Regeln:

A. Bei der reinen Umkehrung (§. 218.) bleibt die Wahrheit und Falschheit unverändert:

1) Bei identischen Urtheilen d. h. bei solchen, wo Subjekt und Prädikat Wechselbegriffe sind. Denn die Wechselbegriffe schließen einander ein (§. 160.).

2) Bei

2) Bei allgemein verneinenden Urtheilen. Denn das Prädikat wird der ganzen Sphäre des Subjekts als widersprechend gedacht, folglich wird auch das Prädikat als dem Begriffe des Subjekts widersprechend gedacht.

3) Bei partikulärbejahenden Urtheilen. Denn in denselben werden die Begriffe als einstimmig gedacht, und jeder muß also wenigstens mit einigen Vorstellungen der Sphäre eines jeden Begriffs als einstimmig gedacht werden.

B. Bei der veränderten Umkehrung (§. 218.) läßt sich nur von der Wahrheit eines allgemeinen auf dessen verändert umgekehrtes, aber nicht von der Falschheit des allgemeinen auf die Falschheit des verändert umgekehrten schließen. Denn da im allgemeinbejahenden Urtheile einstimmige Begriffe seyn müssen (§. 220.), so muß das Subjekt wenigstens mit einigen Vorstellungen der Sphäre der Vorstellung des Prädikats übereinstimmen; und in allgemeinverneinenden Urtheilen widerstreiten alle Theile der Sphäre des Prädikats dem Subjekte, also auch einige. Wenn aber gleich das Prädikat nicht allen zukömmt oder abgesprochen wird; so kann es doch einigen zukommen oder abgesprochen werden.

§. 242. Fernere Folgen sind:

1) Ein partikulär verneinendes Urtheil kann gar nicht umgekehrt werden; 2) ein partikulär bejahendes läßt sich nicht verändert umkehren; 3) die allgemein bejahenden lassen sich nicht simpliciter umkehren. Denn 1) dadurch, daß ich einen Theil der

Sphä-

Sphäre des Subjekts nicht als unter dem Begriffe des Prädikats enthalten denke, denke ich nicht auch, daß ein Theil der Sphäre des Prädikats auch nicht unter dem Begriffe des Subjekts begriffen sey. Dieses bleibt immer möglich. 2) Denn in einem partikulärbejahenden Urtheile wird nicht gedacht, daß der Begriff des Subjekts weiter sey, als der Begriff des Prädikats. 3) Der Begriff des Prädikats kann im allgemeinbejahenden Urtheile weiter seyn.

§. 243. Ein verneinendes Urtheil (kein A ist B) ist gleich einem bejahenden, dessen Prädikat eine dem Prädikate des verneinenden Urtheils widersprechende Vorstellung ist; (alle A sind Non B) und umgekehrt. Denn indem ich einem Subjekte ein Prädikat abspreche, lege ich ihm das widersprechende bei, und indem ich ihm ein Prädikat beilege, spreche ich ihm das entgegengesetzte ab (§. 95.). Daher ist es in den kontraponirten Urtheilen gleich, ob ich die Qualität des Urtheils beibehalte und beide entgegengesetzten Begriffe in umgekehrter Ordnung setze, oder ob ich die Qualität verändere und den Begriff des Subjekts des kontraponirenden Urtheils zum Prädikate mache.

Anm. Alle A sind B kann kontraponirt werden: 1) Alle Non B sind Non A. 2) Kein Non B ist A.

§. 244. Durch die Kontraposition (§. 219.) kann man unmittelbar folgern 1) aus dem allgemeinbejahenden sowohl das unveränderte als veränderte kontraponirte. Denn in allgemeinbejahenden Urtheilen ist das Prädikat höher als das Subjekt (§. 221.). Folglich der entgegengesetzte Begriff

des

des Prädikats niedriger als der dem Subjekte widersprechende Begriff (§. 185.). Jener ist also unter diesem ganz enthalten; und folglich auch einige Theile seiner Sphäre.

2) Aus partikulärverneinenden deren unverändert kontraponirtes. Denn das Urtheil: Einige A sind nicht B ist gleich dem andern: Einige A sind Non B. Dieses aber dem Urtheile: Einige Non B sind A (§. 240. N. 3.) und dieses dem Urtheile: Einige Non B sind nicht Non A, welches das kontraponirte ist von: Einige A sind nicht B.

3) Aus einem allgemeinverneinenden Urtheile dessen verändert umgekehrtes, aber nicht dessen simpliciter kontraponirtes. Denn kein A ist B ist, = Alle A sind Non B = Einige Non B sind A = Einige Non B sind nicht Non A. Setzet aber, es sollte unverändert kontraponirt werden; so würde seyn kein A ist B = Kein Non B ist Non A = Alle Non B sind A. Nun ist aber auch kein A ist B = Alle A sind Non B (§. 243.): folglich würde sich das allgemeinbejahende Urtheil unverändert umkehren lassen; welches einer Wahrheit (§. 241.) widerspricht.

4) Partikulärbejahende lassen sich gar nicht kontraponiren. Man setze: Einige A sind Non B = Einige A sind nicht B; so wird das rein kontraponirte heißen: Einige B (Nicht Non B) sind Non A = Einige B sind nicht A. Es würde sich also ein partikulärverneinendes Urtheil umkehren lassen, welches aber einer Wahrheit (§. 242.) widerspricht. Kann es aber nicht rein kontraponirt werden; so

kann

kann es auch nicht verändert kontraponirt werden. Denn man setze: Einige A sind Non B, so würde das verändert kontraponirte seyn kein Non B ist Non A = Alle Non B sind A (§. 243.). Es würde also ein partikulärbejahendes Urtheil verändert umgekehrt werden können, welches einer Wahrheit (§. 242. N. 2.) widerspricht.

§. 245. II. Hypothetische unmittelbare Schlüsse entstehen, wenn man alle diejenigen Urtheile deutlich denkt, welche mit einem gegebenen hypothetischen Urtheile zugleich mit gedacht werden. In dem Urtheile: Wenn A B ist, so ist A C, wird auch gedacht dessen kontraponirtes: = Wenn A nicht C ist, so ist es auch nicht B (§. 87. N. 2.) = Wenn A Non C ist, so ist es auch Non B.

§. 246. III. Disjunktive unmittelbare Schlüsse sind auf eben die Art möglich. Das Urtheil: A ist entweder B oder C bestimmt mich auch zugleich zu denken. Wenn A nicht C ist, so ist es B, und wenn es B ist, so ist es nicht C, und wenn es nicht B ist, so ist es C. (§. 95.).

§. 247. Eigentlich sind es nicht die Urtheile selbst, welche die übrigen Urtheile bestimmen, sondern nur die Begriffe dieser Urtheile, aus deren Entwickelung sich alle die Folgen ergeben, die bisher vorgestellt worden sind. Der Begriff einer jeden Art der Urtheile ist also das allgemeine (§. 228.) oder der Grund, durch welchen alle Urtheile, die durch ihn gedacht werden, ihrer Form nach bestimmt sind, und das gegebene Urtheil giebt blos ein Merkmal ab, um bei ihm die Entwickelung des Begriffs anzufangen.

§. 248.

§. 248. In allen unmittelbaren Schlüssen muß die Materie der verglichenen Urtheile einerley seyn, und die aus einander gefolgerten Urtheile dürfen nur der Form nach verschieden seyn. Denn wäre ihre Materie verschieden: so würde es unmöglich seyn, sich der Identität derselben unmittelbar bewußt zu werden, also auch eins durch den Begriff des andern zu denken oder auf ihn zu folgern.

Dritter Abschnitt.

Von den mittelbaren Schlüssen.

I.

Von den mittelbaren Schlüssen überhaupt.

§. 249. Mittelbare Schlüsse sind solche, wo man die Verbindung zweier Urtheile nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines dritten Urtheils einsehen kann. Sie werden auch schlechtweg **Vernunftschlüsse** genannt.

§. 250. Dieses dritte Urtheil muß also die Bedingung enthalten, unter welcher das eine mit dem andern wirklich verknüpft ist, welches hier aus dem bloßen Denken zweier gegebenen Urtheile nicht erhellet, wie bei den unmittelbaren Schlüssen, und es ist daher der Grund, aus welchem erkannt wird, daß das eine aus dem andern folge.

§. 251. Ein mittelbarer Schluß ist also ein Urtheil aus zwei andern Urtheilen, oder die Erkenntniß der Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus zwei

zwei Urtheilen, welche die Gründe dieser Erkenntniß sind. Die beiden Urtheile, aus welchen die Wahrheit oder Falschheit eines andern Urtheils erkannt wird, sind die Prämissen oder Vordersätze, das Urtheil aber, das aus demselben erkannt wird, ist in Beziehung auf seine Prämissen die Konklusion oder der Schlußsatz (§. 232.).

§. 252. Von den Prämissen heißt diejenige, welche den obersten Grund enthält, der Obersatz (propositio major): diejenige aber, durch welche man erkennt, daß die Konklusion eine Folge des Obersatzes sey, der Untersatz (propositio minor).

§. 253. Wenn ein drittes Urtheil nöthig seyn soll, um ein Urtheil aus dem andern herzuleiten, so müssen beide der Materie nach verschieden seyn. Denn wenn sie der Materie nach einerlei wären, und sich blos der Form nach unterschieden; so würde sich ihre Verbindung unmittelbar einsehen lassen (§. 248.).

§. 254. Wenn alle drei zu einem Schlusse gehörigen Urtheile deutlich (explicite) gedacht und ausgedrückt werden, so heißt er ein förmlicher Schluß; wird die Form des Schlusses nicht ausgedruckt, sondern ein Theil der Urtheile nur dunkel (implicite) gedacht, so heißt er ein versteckter Schluß (ratiocinium crypticum).

§. 255. Wenn der Schlußsatz aus solchen Sätzen gefolgert wird, welche seine nächsten Gründe sind; so heißt der Schluß rein (ratiocinium purum); wird er aber aus solchen Urtheilen gezogen, welche die unmittelbaren Folgen der nächsten Gründe, also zwar Gründe, aber doch entferntere Gründe

de

de sind; so heißt er unrein oder vermischt (ratiocinium hybridum).

§. 256. Ein Vernunftschluß ist einfach, wenn er nicht in mehrere Vernunftschlüsse aufgelößt werden kann; zusammengesetzt, wenn mehrere Schlüsse seine Theile sind.

II.

Von den einfachen reinen Vernunftschlüssen.

§. 257. A. In einem kategorischen Vernunftschlusse wird die Wahrheit eines kategorischen Urtheils aus einem kategorischen Obersatze (§. 251.) dadurch erkannt, daß man dasselbe vermittelst eines dritten Urtheils unter ihm als enthalten denkt.

§. 258. Die Begriffe des Subjekts und Prädikats im Schlußsatze reichen nicht hir, um die Wahrheit ihrer Verbindung oder Trennung zu erkennen. Diese Erkenntniß muß in einem mittelbaren Schlusse aus einem dritten Begriffe geschöpft werden (§. 231.).

§. 259. Wenn das Subjekt des Urtheils unter einem dritten Begriffe steht, dem das Prädikat des Urtheils zukömmt oder widerspricht: so wird das Prädikat nothwendig auch dem Subjekte zukommen oder widersprechen. Der dritte Begriff muß also ein Merkmal des Subjekts seyn, das von dem gegebenen Prädikat des Subjekts noch verschieden ist.

§. 260. Es gehören daher zur Möglichkeit eines kategorischen Schlusses drei Hauptbegriffe (ter-

(termini) durch welche gedacht wird: 1.) das Subjekt, das mit einem Prädikate zu einem Urtheile verbunden werden soll, oder der Unterbegriff des Schlusses (terminus minor); 2) das Prädikat, dessen Begriff der Oberbegriff (major) genannt wird, und 3) ein Merkmal des Subjekts, dessen Begriff der Mittelbegriff (terminus medius) ist, weil durch ihn das richtige Verhältniß der beiden andern erkannt werden soll.

§. 261. Um nun das Verhältniß des Subjekts und Prädikats einsehen zu können, werden drei Handlungen des Verstandes erfordert: 1) muß das Merkmal des Subjekts mit dem Prädikate verglichen und in einem Urtheile verbunden werden; 2) muß das Merkmal dem Subjekte in einem Urtheile wirklich beigelegt werden, damit es als dessen Merkmal erkannt werde, und 3) muß das Verhältniß des Subjekts zum Prädikate aus dem vorigen bestimmt werden. Das erste Urtheil ist der Obersatz, das zweite der Untersatz, und das dritte die Konclusion in einem kategorischen Schlusse (§. 251.).

§. 262. Die Wahrheit aller kategorischen Schlüsse wird daher nach folgender Regel beurtheilt werden können: Was in dem Merkmale des Subjekts enthalten ist, ist in dem Subjekte selbst enthalten, was dem Merkmale eines Subjekts widerspricht, widerspricht dem Subjekte selbst; und da das Merkmal des Subjekts ein höherer Begriff ist, (§. 129.) als das Subjekt, und es also wie eine Gattung oder Art (§. 169.) angesehen werden kann, unter der das Subjekt steht; so kann

die

die Regel auch so ausgedrückt werden: Was in der Gattung oder Art enthalten ist oder ihr widerspricht, das kömmt auch zu oder widerspricht allen, die unter der Gattung oder Art enthalten sind. (§. 172. 95.) (Dictum de omni et nullo).

§. 263. In jedem kategorischen Schlusse muß der Obersatz (§. 200.) allgemein seyn. Denn es soll durch ihn bestimmt werden, ob das Prädikat des Subjekts dem Merkmale, das durch den Mittelbegriff gedacht wird, zukomme oder nicht (§. 261.). Folglich muß die ganze Sphäre oder der ganze Umfang des Mittelbegriffs mit dem Prädikate verglichen werden, d. h. es muß durch ein allgemeines Urtheil (§. 194.) geschehen.

Anm. Daß hierbei auf die Stelle des Satzes nichts ankomme, bedarf keiner Erwähnung. Man muß den Obersatz nach seinem Begriffe (§. 261.) suchen.

§. 264. In jedem kategorischen Schlusse muß der Untersatz bejahend seyn. Denn es soll durch ihn das Subjekt des Schlußsatzes unter einem Merkmale als enthalten vorgestellt werden (§. 260.), welches nur durch ein bejahendes Urtheil möglich ist.

§. 265. Die Konklusion muß die Quantität des Untersatzes haben. Denn von mehrern Theilen der Sphäre des Subjekts, als unter das Merkmal, welches durch den Mittelbegriff gedacht wird, gesetzt sind, das Prädikat des Schlußsatzes zu bejahen oder zu verneinen, enthalten die Prämissen keinen Grund.

§. 266. Die Konklusion muß die Qualität und Modalität des Obersatzes haben. Denn wenn das Prä-

Prädikat von der ganzen Sphäre des Merkmals des Subjekts bejahet oder verneint wird, muß es auch von dem Subjekte selbst bejahet oder verneint werden (§. 261.), und mit dem Grade der Gewißheit als jenes geschieht, muß auch dieses geschehen.

Anm. Die Konklusion als Folge betrachtet, bleibt aber immer apodiktisch, wenn sie auch selbst nur ein problematisches Urtheil wäre.

§. 267. In einem kategorischen Schlusse können weder mehr noch weniger als drei Hauptbegriffe vorkommen, durch deren einen das Subjekt, durch den andern das Prädikat und durch den dritten ein Merkmal des Subjekts gedacht werden muß. 1) Nicht mehr. Denn das Prädikat des Schlußsatzes wird im Obersatze, das Subjekt des Schlußsatzes aber im Untersatze mit einem und eben demselben Merkmale, das nemlich durch den Mittelbegriff gedacht wird, verglichen. 2) Nicht weniger. Denn sonst wäre kein Mittelbegriff da.

§. 268. Aus den vorigen fließt:

1) Aus blos partikulären Sätzen folgt nichts (§. 262.).

2) Aus blos negativen Sätzen folgt nichts (§. 263.).

3) Aus bejahenden Sätzen folgt nichts negatives (§. 265.).

4) Der Mittelbegriff darf nicht zweimal partikulär vorkommen (§. 262.).

5) Die Schlußbegriffe müssen in der Konklusion wie in den Prämissen unverändert bleiben (§. 264.).

§. 269.

§. 269. B. In einem hypothetischen Vernunftschlusse wird die Wahrheit eines Urtheils aus einem hypothetischen Obersatze vermittelst eines dritten Urtheils gefolgert.

§. 270. Aus einem hypothetischen Obersatze kann vermittelst eines dritten Urtheils blos die Wahrheit oder Falschheit eines von denen Sätzen gefolgert werden, welche schon problematisch in ihm gedacht werden. Denn in demselben wird blos ein Verhältniß zweier problematischer Urtheile gedacht (§. 202.). Aus ihm kann also nur erkannt werden, daß das eine oder das andere gesezt oder nicht gesetzt werden müsse. Aber dieses kann aus ihm nur durch einen Satz erkannt werden, durch welchen die Bedingung des Schlußsatzes assertorisch bestimmt wird, und welches der Untersatz ist.

§. 271. Im hypothetischen Schlusse wird also der eine problematische Satz, der im Obersatze direkte oder indirekte gedacht wird, als Schlußsatz apodiktisch bestimmt, dadurch, daß der andere, der ebenfalls im Obersatze schon direkte oder indirekte (explicite oder implicite) gedacht wird, als Untersatz assertorisch bestimmt wird.

§. 272. Die allgemeine Regel für die hypothetischen Schlüsse ist: Wenn der Vordersatz gesetzt wird, wird auch der Nachsatz gesetzt (modus ponens); wenn der Nachsatz nicht gesetzt wird, wird auch der Vordersatz nicht gesetzt (modus tollens). Denn der Grund bestimmt seine Folge nothwendig (§. 109.). Es ist auch das Urtheil: Wenn A B ist, so ist A C = Wenn A nicht C ist,

so ist A nicht B = Wenn A Non C ist; so ist A Non B (§. 244.).

§. 273. In jedem hypothetischen Schlusse muß

1) der Obersatz allgemein seyn. Denn er ist a) hypothetisch (§. 204.) und b) der oberste Grund, welcher die Bedingung der Konklusion bestimmt (§. 227.).

2) Der Untersatz muß assertorisch seyn und das Urtheil, welches als Grund gedacht wird, entweder setzen, oder die Folge aufheben; also kann er bejahend oder verneinend seyn.

3) Der Schlußsatz setzt die Folge des Untersatzes, welche im Obersatze als ein problematisches Urtheil bestimmt worden ist, apodiktisch.

§. 274. Jeder Schluß in modo tollente ist gleich einem Schlusse in modo ponente, dessen Obersatz kontraponirt ist (§. 244.). Wenn A B ist, so ist C D = Wenn C non D ist; so ist A Non B.

§. 275. C. In einem disjunktiven Schlusse wird die Wahrheit eines Urtheils aus einem disjunktiven Obersatze vermittelst eines dritten Urtheils erkannt.

§. 276. In einem disjunktiven Schlusse kann vermittelst eines dritten Urtheils blos die Wahrheit oder Falschheit derer Urtheile erkannt werden, welche im Obersatze problematisch gedacht werden. Denn in demselben wird blos das Verhältniß mehrerer Urtheile als Theile einer Sphäre gedacht, und sie enthalten wechselseitig den Grund, die andern zu setzen oder nicht zu setzen. Aus ihm kann also nur erkannt werden, welches gesetzt oder nicht gesetzt werden müsse, wenn eines gesetzt oder aufgehoben wird.

§. 277.

§. 277. Im disjunktiven Schlusse wird eins der problematischen Urtheile dadurch im Schlußsatze apodiktisch bestimmt, daß eines der problematischen Urtheile als die Bedingung des Schlußsatzes assertorisch gesetzt wird. Der Satz, durch welchen die Bedingung des Schlußsatzes assertorisch gesetzt wird, ist der Untersatz im disjunktiven Schlusse.

§. 278. Die allgemeine Regel für die disjunktiven Schlüsse ist: **Wenn einem Subjekte, das durch den Begriff der Sphäre gedacht wird, eins von den disjunktiven Merkmalen beigelegt wird, so muß ihm das andere abgesprochen werden, und wenn ihm eins abgesprochen wird, muß ihm das andere beigelegt werden** (§. 95.).

Anm. 1. Wie es bei mehr als zwei disjunktiven Merkmalen zu halten sey, gehört eigentlich nicht in die Logik, da diese nur eine zweigliedrige Disjunktion kennet (§. 150.). Doch läßt sich eine Regel aus dem obigen Satze sehr leicht auch für diese Fälle bestimmen.

Anm. 2. Ein disjunktiver Schluß, der einen hypothetisch-disjunktiven Obersatz hat, und in welchem alle Glieder durch den Untersatz aufgehoben werden, um die Undenkbarkeit des Subjekts darzuthun, heißt ein Dilemma. Nach der Zahl der Glieder kann ein solcher Schluß auch trilemma, tetralemma, polylemma genannt werden.

§. 279. In jedem disjunktiven Schlusse muß

1) der Obersatz allgemein seyn. Denn er ist a) disjunktiv (§. 208.), b) der oberste Grund, unter welchem die Bedingung der Konklusion die letztere bestimmt (§. 227.).

2) Der Untersatz muß assertorisch seyn, und das Merkmal, welches als Grund gedacht wird, entweder setzen oder aufheben; also ist seine Qualität unbestimmt.

3) Die Konklusion setzt die Folge des Untersatzes, so wie sie im Obersatze bestimmt ist, apodiktisch.

§. 280. Alle drei Schlußarten haben das mit einander gemein, daß ein Urtheil aus einer allgemeinen Regel durch ein drittes Urtheil erkannt wird. Dieses dritte Urtheil ist der Untersatz, der in allen drei Schlußarten bestimmt, daß ein bestimmter Fall der Anwendung der Regel da sey, und die Bedingung des Schlußsatzes als in der Regel enthalten vorstellt, oder sie darunter subsumirt.

§. 281. Daher entspringt die Definition eines Vernunftschlusses, daß er die Erkenntniß der Wahrheit eines Urtheils durch die Subsumtion der Bedingung desselben unter eine allgemeine Regel sey.

Anm. Bei kategorischen Schlüssen ist die Richtigkeit dieser Definition von selbst klar. Bei hypothetischen und disjunktiven geschieht aber auch offenbar nichts anders, als daß durch den Untersatz gezeigt wird, die Bedingung, unter welcher der Schlußsatz wahr ist, sey in der Regel enthalten. Die hypothetischen Schlüsse in modo tollente können als versteckte angesehen werden, deren Obersatz kontraponirt werden muß.

§. 282. Die Bedingung ist bei allen Arten der Schlüsse der Erkenntnißgrund oder das Merkmal (§. 117.), woraus die Wahrheit eines Urtheils zunächst erkannt wird, und dieses Merkmal ist deswegen ein Erkenntnißgrund eines Urtheils, weil es im Ober=

Obersatze als Grund desselben in einer allgemeinen Regel vorgestellt wird. Daher ist der Schluß: Die Erkenntniß der Wahrheit eines Urtheils vermittelst eines Merkmals desselben, das in einer Regel vorgestellt wird.

§. 283. Alle Regeln für die besondern Arten der Schlüsse werden sich daher unter folgende allgemeine bringen lassen:

Was von dem Merkmale einer Vorstellung allgemein gilt, gilt von der Vorstellung selbst; oder: Was mit dem Merkmale einer Vorstellung allgemein übereinstimmt, stimmt mit der Vorstellung selbst überein, und was dem Merkmale einer Vorstellung allgemein widerspricht, widerspricht der Sache selbst.

Anm. In hypothetischen und disjunktiven Schlüssen ist das Setzen des Untersatzes das Merkmal; was aber dieses nach sich ziehe, oder was von ihm gelte, ist jederzeit im Obersatze bestimmt.

§. 284. Die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse lassen sich in kategorische verwandeln, da eine jede hypothetische oder disjunktive Regel leicht auch in die kategorische Form gefaßt werden kann. Diese Reduktion aller Schlüsse in die kategorische Form geschieht am bequemsten nach folgender Regel: Man suche den Mittelbegriff, und bestimme das Verhältniß desselben in seinem ganzen Umfange zum Prädikate der Konklusion (d. h. man mache einen allgemeinen Satz, wovon der Mittelbegriff das Subjekt und das Prädikat der Konklusion das Prädikat ist); so ist der Obersatz gefunden. Hierauf verknüpfe

man das Subjekt der Konklusion mit dem Mittelbegriffe: so entsteht der Untersatz, und es muß sich nach §. 283. ergeben, ob die Konklusion richtig sey oder nicht.

III.
Von den einfachen versteckten Vernunftschlüssen.

§. 285. Die legitime Form der Vernunftschlüsse besteht darinne, daß ein Urtheil aus einer allgemeinen Regel vermittelst eines dritten Urtheils (ohne weiteres Urtheil) erkannt werde. Die grammatische Stellung der Sätze selbst ist nichts wesentliches, sondern blos etwas zufälliges. Doch hilft es die Prüfung des Schlusses erleichtern, wenn man die Regel zuerst, dann den Untersatz, und zuletzt den Schluß setzt. Wo diese Ordnung nicht ist, läßt sie sich leicht wieder herstellen.

§. 286. Diese Form kann nun auf doppelte Art versteckt werden: 1) wenn eine Prämisse verschwiegen wird, und 2) wenn statt der wahren Prämissen die unmittelbaren richtigen Folgen derselben gesetzt werden, in welchem Falle zwar allemal richtig, aber doch nicht direkte, sondern indirekte geschlossen wird, weil nemlich in der unmittelbaren Folge (implicite) auch ihr Grund gedacht wird, und diese also auch einen mittelbaren Grund der Folge des letzteren vorstellen kann. Die versteckten Schlüsse der ersteren Art heißen verstümmelte Schlüsse (enthymemata); die letzteren sind die vermischten (ratiocinia hybrida).

§. 287.

§. 287. Die verstümmelten Schlüsse sind leicht zu ergänzen, da doch der Mittelbegriff allemal mit gedacht seyn muß, nachdem sich der fehlende Ober- oder Untersatz nach §. 284. leicht finden läßt.

§. 288. Der vermischten Schlüsse kann es so mannichfaltige Arten geben, als sich die Urtheile wechselseitig auseinander unmittelbar folgern lassen. Denn es ist zu merken, daß ein vermischter Schluß nur alsdann für ächt gehalten werden kann, wenn die unmittelbare Folge auch wiederum den Grund bestimmt. Aus der Lehre von den unmittelbaren Schlüssen können nun leicht die Fälle abgenommen werden, in denen eine Verwechselung der Sätze möglich ist. Auch lassen sich die Regeln leicht finden, nach denen in allen diesen Fällen mit Sicherheit geschlossen werden kann.

Anm. Die Arbeit, alle mögliche Wege des Denkgeschäfts darzustellen, verdient unstreitig vielen Dank. Aber ich halte dafür, daß man Anfänger, denen die Logik als Mittel vorgetragen wird, die Gedanken nach logischen Gesetzen zu prüfen, nicht mit allzu vielen Regeln überhäufen müsse. Es ist genug, ihnen die allgemeinsten anzuzeigen, wornach alle übrigen sowohl gefunden als auch beurtheilt werden können.

§. 289. Unter allen vermischten Schlüssen verdienen diejenigen noch bis jetzt eine besondre Betrachtung, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen, weil die alten Logiker hierauf eine Eintheilung der kategorischen Schlüsse gegründet haben, die sich lange erhalten hat, und welche, ob sie schon richtig ist, doch nicht auf einem ursprünglichen, sondern

nur

nur auf einem abgeleiteten und größtentheils zufälligen Grunde beruhet, wie aus dem folgenden erhellen wird.

§. 290. Es ist nemlich aus dem vorigen bekannt, daß der Mittelbegriff in den Prämissen zweimal vorkömmt, und daß er dem Gesetze der natürlichen Ordnung (§. 261.) gemäß im Obersatze das Subjekt und im Untersatze das Prädikat ausmachen müsse. Durch die Umwendung oder Umkehrung der Sätze kann dieser Begriff noch drei verschiedene Stellungen erhalten. Denn ich kann den Obersatz umkehren, oder den Untersatz, oder beide: wo denn im ersten Falle der Mittelbegriff in beiden Prämissen das Prädikat, im zweiten, in beiden das Subjekt, und im dritten, im Obersatze das Prädikat, und im Untersatze das Subjekt wird.

§. 291. Wenn S das Subjekt (terminus minor) P das Prädikat der Konklusion (terminus major) M aber den Mittelbegriff vorstellt; so läßt sich obige Umkehrung in folgender Tafel vorstellen:

I.	II.	III.	IV.
gesetzmäßige Stellung	Obersatz umgekehrt	Untersatz umgekehrt	Beide umgekehrt.
M P S M	P M S M	M P M S	P M M S

§. 292. Diese vier Arten zu schließen hat man die vier Figuren der Schlüsse genannt. Die drei letzten aber geben keine reinen, sondern nur vermischte Schlüsse ab, und sind wahr, wenn die Umkehrung den Regeln der Wahrheit (§. 236 rc.) gemäß geschehen ist.

Das

Daher wird die Art in den drei letzteren Figuren zu schließen auch durch die Regeln der Umkehrung (§. 236 rc.) eingeschränkt.

§. 293. Daher sind die Regeln für die erste Figur die simpeln Schlußregeln, so wie sie aus dem Begriffe des kategorischen Vernunftschlusses unmittelbar fließen, nemlich, 1) daß der Obersatz allgemein, und 2) der Untersatz bejahend seyn müsse, weil ersterer die Regel und der zweite die Subsumtion ist. Die Konklusionen aber können hier jede Quantität und Qualität haben, welche die Prämissen verstatten. In der zweiten Figur muß eine Prämisse nebst der Konklusion negativ seyn; in der dritten muß die Konklusion partikulär, und in der vierten, wenn nicht die Sätze blos ihre Stelle vertauscht haben, negativ oder partikulär seyn.

§. 294. Diese Einschränkungen der letzteren Figuren verrathen schon eine Künstlei; die sich auch durch folgende Betrachtung leicht entdeckt. In der zweiten Figur steht der Untersatz recht, (außer daß ein gleichgeltender statt seiner gesetzt seyn kann); es muß also nur der Obersatz umgewandt werden. Ist es nun ein verneinender, so muß er gerade zu umgekehrt werden; ist er bejahend, so muß er kontraponirt, und das übrige darnach geordnet werden; wodurch denn der negative Untersatz ein bejahendes Urtheil (ein unendliches) wird. Wäre die Umkehrung nicht nöthig, so wäre kein Grund vorhanden, warum die Konklusion verneinend seyn solle.

§. 295. In der dritten Figur ist der Obersatz recht; nur der Untersatz muß umgewandt werden.

Da

Da nun hier der Untersatz bejahend ist, so muß er auch ein bejahender werden. Ist er daher allgemein, so muß er verändert umgekehrt werden; ist er partikulär, so wird er geradezu umgekehrt. In der vierten Figur kehrt man entweder beide Prämissen um, oder die Prämissen werden blos versetzt, und die Konklusion umgekehrt. Im ersten Falle kann jederzeit nur partikulär verneinend geschlossen werden, weil der Untersatz sich nur partikulär bejahend, und der Obersatz nur verneinend oder durch Kontraposition umwenden läßt. Da in dieser Figur zwei unmittelbare Folgen vorkommen; so haben die Logiker dieselbe schon längst verworfen.

Anm. In diesen Figuren hat man die möglichen Methoden (modi) aufgesucht, nach welchen in jeder richtig geschlossen werden kann, und sie mit barbarischen Namen bezeichnet, deren Bedeutung aus §. 199 leicht zu erklären ist. In der ersten Figur: bArb — Ar — A, cEl — Ar — Ent — dAr — I — I, fEr — I — O. In der zweiten: cEs — Ar — E, cAm — Estr — Es, fEst — In — O, bAr — Ooc — O. In der dritten: dAr — Apt — I, fEl — Apt — On, dIs — Am — Is, dAt — Is — I, bOc — Ard — O, fEr — Is — On. In der vierten: cAl — Em — Es, frEs — Is — On, dIb — At — Is, fEs — Ap — O, bAr — Al — Ip. Das weitere hierüber soll in den Vorlesungen historisch erwähnt werden.

§. 296. Die letzten drei Figuren geben nur deshalb wahre Schlüsse, weil ihre Sätze wahre Folgen anderer Sätze sind. Wenn man zur Absicht hat, die mancherlei Arten ausfindig zu machen, wie die Vernunft auch durch Umwege und Sprünge zur

Wahr=

Wahrheit gelangen kann, so sind jene Bemühungen der Scholastiker, alle Modos aufzufinden, nicht zu verwerfen. Da es aber nicht der Zweck einer allgemeinen Logik seyn kann, die vielen mannichfaltigen abgeleiteten Arten, richtig zu schliessen, aufzusuchen, sondern vielmehr ganz einfache und leichte Grundsätze anzugeben, nach welchen alles Schließen sicher vollbracht wird, und woran alle mannichfaltigen Arten sich prüfen lassen; so enthält sie sich in Beurtheilung der Wahrheit billig der großen Menge der Regeln, welche bei den mancherlei Kautelen, die dabei nöthig sind, nur dazu dienen, die Sache verwickelter und dunkler zu machen: sondern sie rathet mit Recht da, wo es darauf abgesehen ist, auf die kürzeste und leichteste Art einzusehen, ob nach den richtigen Denkgesetzen gedacht ist, alle verwickelten und unregelmäßigen Schlüsse in die gesetzmäßige Form zu bringen, und sie nach ihren allgemeinsten Regeln zu beurtheilen.

Anm. Die Reduktion aller modorum in die modos der ersten Figur geschieht nach der Regel:

S vult simpliciter verti: P vero per accidens.
M vult transponi: C per impossibile duci.

§. 297. Schlüsse sind wahr, wenn ihre Materie und Form richtig ist. Die Richtigkeit der Materie kann die Logik nicht beurtheilen; der Form nach sind die Schlüsse richtig, wenn sie den bisher entwickelten Gesetzen gemäß sind; unrichtig und falsch, wenn sie ihnen widersprechen.

IV.

Von den zusammengesetzten Vernunftschlüssen.

§. 298. Ein Schluß, in welchem mehrere Schlüsse unter einander wie Gründe und Folgen verbunden sind, ist ein zusammengesetzter Vernunftschluß. Der Schluß, welcher als Grund des andern gedacht wird, heißt Prosyllogismus (Vorschluß); welcher die Folge desselben ist, heißt Episyllogismus (Nachschluß). Der erstere hat die Prämisse des letztern zur Konklusion; der erstere hat die Konklusion des letzteren zur Prämisse: Wird einem Major oder Minor blos sein Grund kürzlich angehängt, so heißt ein solcher Schluß ein Epicherema. Der angehängte Satz ist selbst ein verkürzter Schluß. Eine Reihe verbundener Schlüsse heißt eine Kette von Schlüssen (ratiocinatio polysyllogistica).

§. 299. Wenn mehrere abgekürzte Schlüsse so verbunden werden, daß aus ihnen Eine Konklusion folgt; so heißt ein solcher Schluß ein Sorites oder Kettenschluß. Dieser ist entweder der progressive (gemeine) oder der regressive (goklenianische). Im ersteren geht man von den höchsten Gründen zu den Folgen herunter, im andern von den Folgen und den nächsten Gründen zu den entfernteren Gründen hinauf. Beide können kategorisch oder hypothetisch seyn.

§. 300. Im progressiven kategorischen Sorites verbindet man das Subjekt des Schlußsatzes mit einem Mittelbegriffe wie Subjekt und Prädikat. Dieses Prädikat wird nun das Subjekt des folgenden

den Satzes u. s. f., die sämtlich Obersätze sind, unter welche das Subjekt subsumirt werden kann, bis man es zuletzt mit dem Prädikate der letzteren Prämisse als dem Major in einem Urtheile (bejahend oder verneinend) verbindet. Die Formel für denselben ist: a ist b; b ist c; c ist d; d ist e; e ist (oder ist nicht) f; a ist (oder ist nicht) f.

§. 301. Im regressiven kategorischen Sorites fängt man mit einer Prämisse an, dessen Prädikat, das Prädikat der Konklusion (der major) ist; von dieser Prämisse wird der Grund in einer andern Prämisse angegeben, und von dieser ein neuer Grund wieder in einer andern u. s. f., bis man das Subjekt (den minor) unter die letzte Prämisse subsumirt, und endlich das Subjekt mit dem Prädikate der obersten Prämisse (dem major) verbindet. Hier ist also das Verhältniß umgekehrt. Im progressiven ist das Prädikat des vorhergehenden Satzes das Subjekt des folgenden; im regressiven wird das Subjekt des vorhergehenden zum Prädikate des folgenden Satzes. Die Formel für den letzteren ist daher: a ist (oder ist nicht) f; d ist e; c ist d; b ist c; a ist b; a ist (oder ist nicht) f.

§. 302. Der Grund von folgenden Regeln für die Sorites läßt sich aus den Begriffen derselben leicht einsehen:

1. für den progressiven,

a) seine erste Prämisse kann partikulär seyn. Denn sie ist die Subsumtion (§. 209). Aus eben dem Grunde muß

b) die erste Prämisse bejahend seyn.

c) Alle übrigen Prämissen müssen allgemein seyn. Denn es sind Obersätze.

d) Alle Prämissen müssen bejahend seyn, außer der letzten, die auch verneinend seyn kann. Denn wenn eine von der letzten Prämisse auch verneinend wäre; so würde nichts weiter gefolgert werden können. Denn da die Zwischensätze den obersten Grund mit seiner Folge verbinden sollen, so kann dieses nur bejahend geschehen.

2. Für den regressiven.

1) Nur die erste Prämisse kann verneinend,

2) nur die letzte partikulär seyn. Da sich der regressive Sorites nur durch die umgekehrte Ordnung der Stellung der Prämissen unterscheidet, so sind die Gründe aus dem vorigen sichtbar.

§. 303. Jeder Sorites kann in so viele förmliche Schlüsse aufgelößt werden, als sich Sätze zwischen dem ersten und letzten Satze desselben finden. Denn es ist nur Ein vollständiger Schluß in ihm ausdrücklich enthalten. Zu den übrigen Schlüssen ist blos eine Prämisse im Schlusse enthalten; die übrigen Theile des Schlusses sind nach §. 284. leicht zu finden.

§. 304. Wenn der Sorites aus hypothetischen Urtheilen besteht, so ist es ein hypothetischer Sorites. In demselben ist der Nachsatz eines jeden hypothetischen Urtheils entweder der Vordersatz des nachfolgenden, oder der Nachsatz eines jeden hypothetischen Urtheils der Vordersatz des vorhergehenden.

den. Der erstere ist der progressive (gemeine), der letztere der regressive hypothetische Sorites. In ihm sind die Theile, welche zu den förmlichen hypothetischen Schlüssen fehlen, aus den gegebenen Urtheilen leicht zu ergänzen.

II. Logische Methodenlehre.

Einleitung.

Von der logischen Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt.

§. 305. Sinne und Verstand sind die beiden Vermögen, durch deren vereinigte Wirksamkeit die menschliche Erkenntniß hervorgebracht wird, das, was die Sinne zur Erkenntniß liefern, ist das Anschauliche, der Verstand faßt dieses in Gedanken. Die Logik betrachtet blos das, was der Verstand bey der Erkenntniß thut. Die Elementarlehre hat die Gesetze für die logische Form einer Erkenntniß überhaupt entwickelt; die Methodenlehre soll zeigen, wie der Erkenntniß die größtmöglichste logische Vollkommenheit verschaft werden könne.

§. 306. Erwägt man die Erkenntniß überhaupt, so kann man seine Aufmerksamkeit, theils auf dasjenige richten, was dem Verstande, theils auf das, was den Sinnen angehört. Das erstere betrift das Gedachte, und ist das Logische, das andere betrift das Anschauliche, und ist das Aesthetische in der Erkenntniß.

§. 307.

§. 307. Wenn nun ein jedes Ding alsdann vollkommen genannt wird, wenn es in seiner Art vollständig ist, oder wenn es in sich alles vereiniget, was nach seinem Zwecke und seiner Bestimmung in ihm möglich ist; so wird auch die Vollkommenheit der Erkenntniß darin bestehen, daß die Objekte so vollständig als möglich vorgestellt werden.

§. 308. Es streben aber Sinnlichkeit und Verstand, jede für sich betrachtet, nach verschiedenen Zwecken; jene nach vollkommner Auffassung des mannichfaltigen Inhaltes des Objekts; dieser nach der vollständigen Vorstellung aller Gründe und Gesetze, des Ganzen und aller seiner Theile, nach einem vollständigen Begriffe des Dinges. Daher fodert die logische und ästhetische Vollkommenheit der Erkenntniß eine verschiedene Beurtheilung. Man kann zuerst insbesondere in Erwägung ziehen, wie ein jeder Theil, nemlich, Verstand auf der einen Seite, und Sinne in Verbindung mit der Einbildungskraft auf der andern, jedes Vermögen für sich seinen Zweck befördert, und sodann, wie sie beide in einer Erkenntniß zusammen bestehen, und die Vollkommenheit der ganzen Erkenntniß bewirken.

§. 309. Hier besteht nun

1) der Quantität nach in Absicht auf Extension die Vollkommenheit des Denkens, oder die logische Vollkommenheit der Erkenntniß in der Allgemeinheit und in dem Ausgebreiteten der Erkenntnisse. Eins in Vielen. Hingegen die ästhetische Vollkommenheit besteht der extensiven Quantität nach im Einzelnen. Vieles in Einem. Der intensiven

Grö-

Grösse nach besteht die logische Vollkommenheit der Erkenntniß in der Wichtigkeit, d. h. darin, daß sie allgemeingültig, eine Quelle vieler anderer Erkenntnisse sey, und Mittel zu nöthigen Zwecken enthalten; die ästhetische im Reize und in der Rührung.

2) Der Qualität nach ist die logische Vollkommenheit der Erkenntniß Deutlichkeit, und zwar objektive Deutlichkeit durch Begriffe in abstracto. Die ästhetische Vollkommenheit der Erkenntniß ist der Qualität nach Lebhaftigkeit, d. i. subjektive Deutlichkeit durch die Vorstellung in concreto.

3) Der Relation nach besteht die logische Vollkommenheit in der logischen oder objektiven Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung unsrer Erkenntniß mit dem Objekte; die ästhetische in der ästhetischen oder subjektiven Wahrheit, d. h. in der Uebereinstimmung mit der gemeinen Denkungsart der Subjekte.

4) Der Modalität nach ist die logische Vollkommenheit der Erkenntniß ihre objektive Nothwendigkeit oder Gewißheit durch Gründe a priori; die ästhetische ihre ästhetische oder subjektive Nothwendigkeit, auf Beispiele, Erfahrung und Gewohnheit gegründet.

§. 310. Wenn diese beiden Vollkommenheiten in einem Erkenntnisse vereiniget werden sollen, so ist zu merken:

1. Daß sie sich einander wechselseitig Abbruch thun. Die Allgemeinheit thut dem Individuellen in der Erkenntniß; die Lebhaftigkeit d. i. viele Merkmale in einer Vorstellung verbunden (Vorstellung in

concreto) schaden der logischen Deutlichkeit, die wenig Merkmale in abstracto verlangt; die logische Wahrheit der ästhetischen; die objektive Nothwendigkeit der subjektiven, und umgekehrt.

2. Daß sie aber auch einander zu einem Erkenntnisse beförderlich sind. Denn dieses kömmt nur durch das Denken vereiniget mit dem Anschaulichen zu Stande.

Anm. Die schöne Kunst sucht beide Erfordernisse mit dem mindest möglichen Abbruche, der dem Verstande oder der Einbildungskraft geschähe, zu vereinigen, und der Geschmack sucht diese Harmonie an einem Produkte der Natur oder der Kunst zu beurtheilen.

§. 311. Die Methodenlehre soll nur zeigen, worin die größtmögliche logische Vollkommenheit in der Erkenntniß bestehe, und wie dieselbe erreicht werde.

Erster Abschnitt.

Von der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß ihrer Quantität nach.

§. 312. Dem Umfange nach besteht die logische Vollkommenheit der Erkenntniß darin, daß sie so viele Gegenstände als möglich nicht nur nach ihren gemeinsamen Merkmalen, sondern auch nach ihrem Unterschiede befasse.

§. 313. Je höher und allgemeiner also die Begriffe sind, und je vollständiger man alle Vorstellungen erkennt, welche unter diesen Begriffen enthal-

halten sind, desto allgemeiner und ausgebreiteter, folglich desto vollkommner ist die Erkenntniß.

§. 314. Das Mittel zu dieser Vollkommenheit der Erkenntniß zu gelangen, ist die logische Eintheilung, welche in der vollständigen Darstellung des Unterschiedes aller Vorstellungen besteht, die unter einem Begriffe unmittelbar enthalten sind (§. 129.).

§. 315. Die Eintheilung bestimmt also die Theile der Sphäre eines Begriffes, und führt zu bestimmteren Begriffen von den einzelnen Gegenständen, welche durch einen allgemeinen Begriff gedacht werden, so daß die Erkenntniß durch eine fortgesetzte Eintheilung nicht nur generell, sondern auch universell wird.

§. 316. Der Begriff, dessen Sphäre eingetheilt wird, heißt der eingetheilte Begriff, das Divisum; die Vorstellung, welche zusammen genommen die Sphäre des Begriffes ausmachen, die Eintheilungsglieder (membra dividentia) dasjenige, woraus erkannt wird, daß die Theile wirklich sich ausschliessende Begriffe sind, heißt der Eintheilungsgrund (fundamentum divisionis).

§. 317. Alle logischen Eintheilungen sind disjunktive Urtheile (§. 192.), und ihre Wahrheit wird daher nach der Regel derselben beurtheilt (§. 206.). Daher gilt für sie:

1) der allgemeine Begriff der Sphäre muß in jedem Eintheilungsgliede ganz enthalten seyn, und er muß weiter seyn als jedes Eintheilungsglied, oder sie alle, wenn man nur eins davon ausnimmt.

 2) Die

2) Die Glieder müssen zusammengenommen, dem eingetheilten Begriffe adäquat seyn; oder das Divisum darf weder mehr noch weniger umfassen als alle Eintheilungsglieder zusammengenommen. Sie müssen das Ganze, die Sphäre des Begriffs erschöpfen.

3) Die Eintheilungsglieder müssen sich ausschließen oder disjunktiv seyn (§. 166.). Es muß außer ihnen kein Merkmal mehr für das Subjekt als möglich gedacht werden können. Also dürfen sie weder subordinirte, noch disparata (§. 166.) noch auch blos widerstreitende oder konträre (§. 181.) Merkmale seyn.

4) In jeder Eintheilung muß nur Ein Eintheilungsgrund seyn, durch welche alle Glieder bestimmt sind, sobald nur ein Glied bestimmt ist.

§. 318. Nach der Zahl der Eintheilungsglieder heißt die Eintheilung entweder Dichotomie, oder Trichotomie oder Tetrachotomie u. s. w., je nachdem sie zwei, drei oder vier Glieder hat. Eine Eintheilung, die mehr als zwei Glieder hat, heißt überhaupt Polytomie.

§. 319. Die Logik kennt eigentlich nur die Dichotomie, weil in derselben nur bejahende und deren verneinende Merkmale widersprechende d. i. disjunktive oder solche Begriffe sind, welche jederzeit die Sphäre eines Begriffs erschöpfen. Sobald hingegen die niedrigen Begriffe gegeben sind, kann Polytomie statt finden.

§. 320. Mehrere Eintheilungen eines und eben desselben Begriffs, aus verschiedenen Gründen heißen

sen Nebeneintheilungen. Eintheilungen der Eintheilungsglieder sind Untereintheilungen. Werden die Untereintheilungen so lange fortgesetzt, bis die Arten, unter denen alle den höheren Begriffen untergeordneten einzelnen Gegenstände stehen, in so weit deren Erkenntniß zu einer gewissen Absicht nöthig ist, erschöpft sind; so entsteht eine Klassifikation; und eine zusammenhängende Reihe von Neben- und Untereintheilungen heißt eine Tabelle.

§. 321. Bei einer ganzen Klassifikation muß darauf gesehen werden:

1) daß man die Nebenabtheilungen und Unterabtheilungen so wohl unter sich als von einander leicht unterscheide.

2) Daß man die ganze Klassifikation leicht übersehen könne.

3) Daß sie zweckmäßig sey.

§. 322. Die Wichtigkeit der Erkenntniß besteht, theils in ihrer (foecundia) Allgemeingültigkeit, theils in ihrer Fruchtbarkeit, theils in ihrer Würde.

§ 323. Die Allgemeingültigkeit der Erkenntniß besteht darin (§. 322.), daß jederman ihre Wahrheit anerkennt, und daß die Gründe einer solchen Anerkennung in ihr enthalten sind. Dieses gehört dazu, wenn auf eine Erkenntniß irgend etwas gebauet werden soll.

§. 324. Die Fruchtbarkeit der Erkenntniß (§. 322.) besteht in dem Reichthum ihrer Folgen. Soll eine Erkenntniß fruchtbar seyn; so muß sie ei-

einen gewissen Grad der Allgemeinheit haben, weil aus partikulären Sätzen nichts folgt (§. 268.).

§. 325. Die Würde (§. 322.) der Erkenntniß wird nach dem Werthe der Gegenstände gemessen, welche man dadurch erkennt. Diese betrift aber mehr den Inhalt als die Form der Erkenntniß, und daher gehört die Beurtheilung derselben nicht in die Logik.

Zweiter Abschnitt.

Von der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß ihrer Qualität nach.

§. 326. Man denkt einen Begriff in abstracto, wenn man ihn für sich, abgesondert von dem Gegenstande, dessen Merkmal er ist, betrachtet, in concreto, wenn man ihn in Beyspielen also in einzelnen Fällen betrachtet.

§. 327. Durch die Betrachtung der Begriffe in abstracto werden die Begriffe deutlich (§. 137.), wenn man sich ihrer Merkmale bewußt wird, oder sie sich nach ihren Bestandtheilen vorstellt. Die logische Vollkommenheit der Erkenntnisse in Ansehung ihrer Qualität besteht in der Deutlichkeit der Begriffe in abstracto. Der Weg, dazu zu gelangen, ist die **Beschreibung** und die **Definition** (Erklärung). Beide werden durch die Erörterung oder Analyse der Vorstellungen (§. 143.) gefunden. Jene ein niedrigerer, diese der höchste Grad der Deutlichkeit.

§. 328. Einen Gegenstand beschreiben, heißt die Erkenntniß desselben durch solche Merkmale be-

stimmen, welche zureichen, den Gegenstand von andern Gegenständen zu einer gewissen Absicht zu unterscheiden. Es ist nicht immer weder möglich noch nöthig, den wahren Werth der Merkmale von den Dingen anzugeben, ob es wesentliche oder außerwesentliche, innere oder äußere sind (§. 121.). Die Beschreibung besteht also in der Darstellung solcher Merkmale, welche zureichen, ein Ding zu einer bestimmten Absicht von andern zu unterscheiden.

§. 329. Soll die Beschreibung vollkommen seyn; so muß sie bleibende, in die Augen fallende und charakteristische Merkmale des Gegenstandes zusammenfassen, damit er unter allen Umständen dadurch erkannt werden könne. Es läßt sich aber dieser Grad der Vollkommenheit nicht immer erreichen.

§. 330. Die Beschreibung betrift anschauliche Gegenstände. Giebt sie die wesentlichen Merkmale derselben vollständig ein; so ist sie eine wahre Definition; wenn aber Gegenstände der Erfahrung beschrieben werden; so ist dieses nicht der Fall. Denn von ihnen lassen sich nie alle Merkmale ausfindig machen, es bleiben allemal noch unendlich viele zurück. Daher kann man auch hier nie den absoluten Werth der Merkmale angeben. Sie müssen nur relative nach ihrer Zweckmäßigkeit zur bestimmten Absicht geschätzt werden, und werden immer als zufällig gedacht. Beispiele davon finden sich in der Naturgeschichte, Physik, Chemie rc.

§. 331. Einen Begriff erörtern, heißt die wesentlichen Merkmale desselben successive im Bewußtseyn darstellen; und die Erörterung oder Exposition

tion ist die successive Darstellung seiner wesentlichen Merkmale. Sie setzt voraus, daß ein Begriff schon gedacht werde, jedoch kann er so gedacht werden, daß man seine Merkmale nur dunkel (implicite) denkt.

§. 332. Die Erörterung ist entweder vollständig (expositio completa) oder unvollständig (incompleta); je nachdem man alle oder nur einige wesentliche Merkmale eines Begriffs entwickelt. Bei den wenigsten Begriffen ist eine vollständige Erörterung möglich. Da aber doch aus Merkmalen, wenn sie nur gewiß im Begriffe gedacht werden, Folgen gezogen werden können; so ist auch die unvollkommene Erörterung eines Begriffs sehr nützlich, und macht einen Theil der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß aus.

§. 333. Die deutliche, vollständige und präcise Darstellung der wesentlichen Merkmale (§. 121.) eines Begriffs, heißt eine Definition. Der Gegenstand, welcher definirt wird, heißt das Definitum.

§. 334. Zur Vollkommenheit der Definition wird verlangt;

1) Daß sie weder zu weit noch zu eng sey, d. h. daß sie weder mehr noch weniger wesentliche Merkmale enthalte. Dieses erfordert die Präcision. Die Definition und das Definitum müssen Wechselbegriffe seyn.

2) Die Merkmale müssen klar und deutlich gedacht werden können, und ihre Darstellung muß verständlich seyn. Also müssen sie durch bestimmte Wor-

Worte ausgedrückt seyn, welche fähig sind, die Begriffe allgemein mitzutheilen.

3) Das Urtheil, welches die Definition ist, muß das Definitum deutlicher machen, als es für sich gedacht ist. Die Merkmale in der Definition müssen eine deutlichere Vorstellung von der Sache hervorbringen, als die Merkmale, die man schon im Definito denkt, und man muß zum Verständniß der Merkmale das Verstehen des Subjekts, das definirt wird, nicht schon nöthig haben. Durch solche Merkmale erklären, welche man ohne die zu erklärende Sache nicht verstehen kann, heißt im Cirkel definiren.

4) Die Definition muß nothwendige oder wesentliche Merkmale; also entweder wesentliche Stücke oder Attribute (§. 121.) als Merkmale aufstellen, und der Gegenstand muß dadurch zu erkennen seyn, folglich muß sie nicht blos seine gemeinsamen, sondern auch seine eigenthümlichen wesentlichen Merkmale darstellen, d. h. die Gattung und den specifischen Unterschied. Dieses wird zur Vollständigkeit der Definition erfordert.

§. 335. Die Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch, je nachdem ein schon vorhandener Begriff durch die Definition nur in seine Merkmale aufgelößt und präcis und vollständig dargestellt wird; oder durch Verbindung gewisser wesentlicher Merkmale ein deutlicher Begriff erst erzeugt wird. Eine analytische Definition kömmt durch die vollständige Erörterung (§. 332.) zu Stande; eine synthetische erfordert nur eine deutliche Erklärung

rung dessen, was ich denke. Jene ist also eine Art von Erörterung, diese ist eine Deklaration, eine Beschreibung dessen, was ich denke, und verstattet keine Erörterung.

§. 336. Alle Begriffe sind entweder gemacht oder gegeben, je nachdem sie von unsrer Willkühr abhängen oder nicht. Die gegebnen sind entweder blos im Verstande, a priori oder in der Erfahrung, a posteriori gegeben. Die gemachten Begriffe (factitii) sind auch entweder a priori oder a posteriori gemacht. Im erstern Falle sind sie durchs bloße Denken gemacht; im letztern müssen die Bestandtheile des Gegenstandes in der Erfahrung gegeben seyn. Alle unsre Begriffe, so fern sie gegeben sind, es mag dieses a priori oder a posteriori geschehen seyn, werden zwar synthetisch erworben, d. h. sie kommen nur dadurch zu Stande, daß der Verstand ein Mannichfaltiges vereiniget; aber sie können nur analytisch definirt werden. Denn da sie gegeben sind, so kann man sie nur deutlich machen, indem man ihre Merkmale successive klar macht. Werden alle Merkmale klar gemacht, so wird er vollständig deutlich. Sind nun auch nicht zu viel Merkmale da, so wird er präcis, und so entsteht eine Definition. Sind die Begriffe gemacht, so entsteht der Gegenstand erst durch die Definition, und dergleichen Begriffe werden sämtlich synthetisch definirt.

§. 337. Alle analytische Definitionen sind sehr unsicher; denn es ist sehr schwer und oft unmöglich, sich durch die Prüfung zu versichern, daß die Analysis des Begriffs vollständig ist und alle Merkmale

zer-

zergliedert sind. Synthetische Definitionen, so fern der Gegenstand erdichtet ist, können gar nicht fehlen, denn man befiehlt hier, daß es so und nicht anders seyn soll. Man darf daher nur verstehen, das auszudrücken, was man will.

Anm. Die Philosophie erfordert ihren wesentlichen Theilen nach nur analytische Definitionen, und daher wimmeln die philosophischen Schriften von fehlerhaften Definitionen; die Mathematik hingegen enthält lauter synthetische Definitionen. Daher wird ihr in dieser Hinsicht sehr selten ein Vorwurf gemacht.

§. 338. Gegenstände, welche durch Erfahrung gegeben sind, können gar nicht, weder analytisch noch synthetisch definirt werden. Nicht analytisch, weil sie immer mehr Merkmale enthalten können, die wir erst in der Folge kennen lernen; nicht synthetisch, weil in denselben nichts Willkührliches ist.

Anm. Niemand kann sich rühmen, von Feuer, Wasser, Erde, Metall u. s. w. vollständige und präcise Begriffe zu haben, und die Definitionen der bestimmten empirischen Gegenstände müssen daher jederzeit sehr armselig ausfallen, wenn man sie mit den Forderungen der Logik vergleicht.

§. 339. Analytisch lassen sich nur a priori gegebne; synthetisch nur willkührlich gemachte Begriffe (arbitrarii factitii) definiren. Daher muß man Beispiele analytischer Definitionen in der Metaphysik und Moral; Beispiele synthetischer Definitionen aber vornemlich in der Mathematik suchen.

Anm. In der Philosophie sind willkührliche Begriffe gar nicht zu gebrauchen, weil sie nothwendig auf Träumerei und Grillen führen müssen. Daher

kann

kann man hier nicht sagen, ich will diesen Begriff so bestimmen. Es muß dem Begriffe, welcher definirt wird, jederzeit etwas Gegebenes, eine wirkliche, von unserer Willkühr ganz unabhängige Sache korrespondiren. Worte können wohl zuweilen willkührlich bestimmt, d. h. zur Bezeichnung gewisser gegebner Sachen, die von andern, welche auch ehemals damit bezeichnet wurden, unterschieden sind, besonders gebraucht werden. Aber die Begriffe selbst, von welchen etwas gelehrt werden soll, d. h. ihr Inhalt kann nie willkührlich ersonnen werden, sondern muß allemal gegeben seyn.

§. 340. Da synthetische Definitionen zu verfertigen, da, wo sie möglich sind, keinen großen Schwierigkeiten unterworfen ist; so bleiben wir nur noch einen Augenblick bei den analytischen stehen. Alle analytischen Definitionen kommen durch die Exposition oder Erörterung d. i. durch eine successive Zergliederung der Merkmale zu Stande; aber nur wenn die Erörterung vollständig ist, ist sie Definition. Die unvollständige oder inkomplete Erörterung ist nur ein Theil der Definition. Die Definition ist die Idee einer logischen Vollkommenheit, nach welcher wir bei allen philosophischen Untersuchungen streben müssen. Sie ist aber oft sehr schwer, ja nicht selten unmöglich zu erlangen. Deshalb müssen wir uns sehr oft bei der bloßen unvollständigen Exposition begnügen, ob man gleich diese gewöhnlich schon eine Definition nennt, welches jedoch sehr schädlich ist, da dieser Name die Einbildung erzeugt, als habe man die Erkenntniß des Begriffs schon vollständig erschöpft, und also die gründliche Untersuchung hemmt.

§. 341.

§. 341. Eine vollkommne analytische Definition zu machen, ist in vielen Fällen sehr schwer, und bedarf einer außerordentlichen Prüfung. Daher muß man das größte Mißtrauen in seine Definitionen setzen, und vor der strengsten Prüfung es niemals zu bestimmen wagen, ob die Analysis der Merkmale vollständig sey oder nicht. Bei einer solchen Ungewißheit thut man daher sehr wohl, die Definitionen, welche man nicht durch eine ganze Wissenschaft hindurch geprüft hat, für inkomplete Expositionen, oder Erörterungen zu halten. In diesem Falle ist man vor allem Irthume sicher, und kann dennoch zu einer großen Menge wahrer Sätze gelangen.

§. 342. Wenn die Definition eine unvollständige Erörterung ist, wie es denn diejenigen gewöhnlich sind, die in der Philosophie dafür ausgegeben werden; so kann man sagen: Wem der Begriff des Definitums zukömmt, dem kömmt auch die Definition oder die Erörterung zu; aber nicht, wem die Definition zukömmt, dem kömmt auch allemal der Begriff des Definitums zu. Denn es ist in diesem Falle noch ungewiß, ob durch die Definition das Definitum erschöpft ist, oder nicht. Aber man sieht hieraus, daß man durch einen deutlichen Begriff, der sich der Definition nähert, ob er gleich noch keine ist, sehr viel ausrichten kann.

Anm. Man muß bei einer Untersuchung niemals mit einer analytischen Definition anfangen, selbst wenn es auch möglich wäre. Denn wenn man etwas für eine Definition ausgiebt, so gehört ein Beweis dazu, ob der Begriff vollständig geprüft wor-

worden sey. Man muß also vorher analysiren. Merkmale, welche durch die Analysis herausgebracht werden, wenn sie gleich nicht vollständig sind, können doch sehr brauchbar, und der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich seyn. Ja es bestehen ganze Wissenschaften, ohne daß man im Stande ist, von ihrem Hauptbegriffe eine Definition zu geben. Die Definition wird gemeiniglich erst zuletzt gefunden, nachdem man die ganze Wissenschaft hindurch, den Begriff vollständig exponirt hat.

§. 343. Noch theilt man die Definitionen in Nominal- und Realdefinitionen, oder Wort- und Sacherklärungen. Erstere sind solche, welche blos unsere Gedanken deutlich machen; letztere solche, die zugleich Einsicht in die Natur der Sachen verschaffen. Durch die Nominaldefinition lerne ich meinen Begriff von andern Begriffen unterscheiden, durch die Realdefinition kann ich die Sache von andern Sachen unterscheiden. Aus der letzteren muß alles abgeleitet werden können, was der Sache zukömmt, und sie reicht also zu, den Gegenstand zu erklären.

§. 344. Der Realdefinition liegt die Nominaldefinition zum Grunde, und diese ist in jener allemal mit enthalten. Aber die Nominaldefinition kann da seyn ohne Realdefinition. Zuweilen ist aber die Nominaldefinition auch zugleich die Realdefinition, wie dieses bei allen willkührlichen Begriffen der Fall ist. Denn hier erzeugt der Gedanke die Sache selbst.

§. 345. Alle synthetischen Definitionen (§. 335.) sind Nominal- und Realdefinitionen zugleich. In der sogenannten Ontologie findet man fast lauter

No-

Nominaldefinitionen, ob sie gleich gemeiniglich für Realdefinitionen ausgegeben werden. In der Moral muß man es immer auf Realdefinitionen anlegen.

Dritter Abschnitt.

Von der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß der Relation nach oder der objektiven Wahrheit.

§. 346. Man muß sich der Wahrheit der Erkenntniß bewußt seyn, wenn sie als Erkenntniß Werth haben soll, und zwar so, daß die Gründe dieses Bewußtseyns nicht im Subjekte, sondern im Objekte liegen, unsre Erkenntniß also von jedermann für wahrgehalten werden müßen. Denn in diesen Hinsichten heißt die Wahrheit eben objektive Wahrheit. Je deutlicher und sicherer dieses Bewußtseyn ist, desto vollkommner ist die Erkenntniß.

§. 347. Die Wahrheit eines Satzes wird nun entweder unmittelbar aus dem Gegenstande desselben selbst erkannt oder erst vermittelst anderer Sätze. Ersterer ist ein ursprünglich oder unmittelbar wahrer, letzterer ein gefolgerter, oder mittelbar wahrer Satz.

§. 348. Die Wahrheit eines Satzes aus einem andern wahren Satze darthun, heißt ihn beweisen; und ein Beweis ist nichts anders als ein Schluß (§. 227.) durch welchen die Wahrheit eines Satzes dargethan wird. Daher heißen auch die ursprünglich wahren Sätze unerweisliche (propositiones in-

indemonstrabiles) die mittelbar waren aber erweisliche (demonstrabiles) erschlossene Sätze.

§. 349. Die unerweislichen sind entweder einzelne oder allgemeine Sätze. Letztere sind Quellen vieler Folgen und heißen **Grundsätze** (principia).

Anm. Absolute und relative Grundsätze?

§. 350. Ein Satz, dessen Wahrheit aus Grundsätzen abgeleitet oder erwiesen werden muß, heißt ein **Lehrsatz** (theorema) und in wie fern die Möglichkeit der Ableitung nach ungewiß ist, eine **Aufgabe** (Problema). Die Sätze, wodurch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Aufgabe gezeigt wird, heißen die **Auflösung**, welche also nichts anders als ein Beweiß ist. Wenn die Aufgabe so ausgedrückt ist, daß die Auflösung gefodert wird; so heißt sie eine **Frage**, und das Urtheil, wodurch die Auflösung der Frage bestimmt wird, heißt die **Antwort**. So mancherley Arten der Sätze es giebt; so mancherley Arten von Fragen und Antworten kann es auch geben.

§. 351. Wenn die Wahrheit eines Satzes nicht unmittelbar einleuchtet; so muß er bewiesen werden. Die Beweise sind daher die unentbehrlichen Mittel, die logische Vollkommenheit der Erkenntniß zu befördern.

§. 352. Die Sätze, aus welchen die Wahrheit eines Urtheils eingesehen wird, heißen die **Beweisgründe** (argumenta). Derjenige unter den Beweisgründen, welcher der vorzüglichste ist, heißt der **Hauptgrund** (nervus probandi) die Seele des Beweises.

§. 353.

§. 353. Alle Beweise müssen sich zuletzt auf unerweisliche oder unmittelbar gewisse Sätze gründen. Denn irgend ein Satz muß da seyn, welcher in der Reihe der Gründe der letzte ist, und also keine fernere Ableitung zuläßt. Ein solcher heißt daher mit Recht ein erster Anfang der menschlichen Erkenntniß (principium absolutum).

§. 354. Bei jedem Beweise hat man zu sehen:

1) auf den zu erweisenden Satz. Die Erkenntniß desselben muß deutlich und bestimmt seyn. Seine Wahrheit wird aber noch problematisch vorgestellt.

2) Auf den Beweisgrund. Alle Sätze, welche zum Beweisgrunde gehören, müssen nicht nur bestimmt, sondern auch mittelbar oder unmittelbar wahr und gewiß seyn. Alle Beweise müssen sich entweder in Principien endigen oder mit Principien anfangen.

3) Auf die Folge, oder auf die Verknüpfung des zu beweisenden Satzes mit den Beweisgründen.

§. 355. Zur logischen Vollkommenheit des Beweises wird daher gefordert:

1) daß er vollständig sey, und kein Beweisgrund in der Darstellung fehle. Denn wenn dieses ist, ist eine Lücke, ein Sprung im Beweise.

2) Daß er schulgerecht sey, d. h., daß die Schlüsse in logischer Ordnung dargestellt sind; daß man vom allgemeinen zum besondern fortschreite, und daß er Einheit habe.

3) Daß er aus einem Grundsatze geführt werde, der für sich gewiß ist, und der nicht etwa selbst schon das zu erweisende voraussetzt; in welchem Falle

im Cirkel bewiesen, d. h. gar kein Beweis geführt werden würde.

4) Daß er streng sey, d. h., daß sein letzter Grundsatz unbezweifelte Gewißheit habe, und das zu erweisende aus dem Grundsatze apodiktisch folge.

§. 356. Die Beweise werden eingetheilt 1) in direkte oder ostensive, und indirekte oder apagogische (deductio ad absurdum); je nachdem sie die Wahrheit eines Satzes unmittelbar aus mehrern Gründen, oder die Falschheit des widersprechenden Satzes darthun, und durch eine unmittelbare Folge auf die Wahrheit des andern schließen. Der indirekte Beweis erfordert keine Einsicht in die Natur der Sache und der Gründe selbst; der direkte wird aus Einsicht der Gründe geführt, 2) in Beweise a priori und a posteriori; je nachdem die Gründe Erkenntnisse a priori oder a posteriori sind; 3) in regressive (sonst analytische) oder progressive (sonst synthetische) je nachdem man durch Prosyllogismen (§. 298.) zu den Gründen hinauf, oder durch Episyllogismen (§. 298.) zu den Folgen hinabgeht. Daher kann man sie auch Beweise in aufsteigender oder herabsteigender Ordnung nennen. 4) In einfache und zusammengesetzte, je nachdem sie aus einem oder mehreren Schlüssen bestehen.

§. 357. Alle Arten von Beweise setzen jederzeit irgend etwas Gewisses und Ausgemachtes voraus, und der zu erweisende Satz kann nicht gewisser gemacht werden, als das Princip, welches unter seinen Beweisgründen der letzte ist.

Vierter Abschnitt.

Von der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß ihrer Modalität nach, oder von der Gewißheit.

§. 358. Wenn eine Erkenntniß gleich wahr oder falsch ist; so wird sie doch deshalb noch nicht als solche erkannt. Die Wahrheit oder Falschheit einer Erkenntniß kann im Subjekte als zweifelhaft (problematisch) oder als gewiß vorgestellt werden. In diesem Verhältnisse der Erkenntniß zum Erkenntnißvermögen besteht die Modalität der Erkenntniß.

§. 359. Das Bewußtseyn der Gründe für die Wahrheit einer Erkenntniß bestimmt das Fürwahrhalten, die Handlung, wodurch man erklärt, daß man eine Erkenntniß für wahr hält, heißt Beifall, und derjenige Zustand des Gemüths, welcher durch den Beifall entspringt, heißt Ueberzeugung.

§. 360. Der Beifall beruhet aber nicht allemal auf wahren Gründen; er kann auch durch Scheingründe entstehen, und es giebt daher eine wahre Ueberlegung und eine Scheinüberzeugung (bloße Ueberredung).

§. 361. Das Fürwahrhalten (§. 359.) hat seine Grade, welche man durch die Ausdrücke Meinen, (Muthmaßen) Glauben und Wissen unterscheiden kann.

§. 362. Meinen ist dafür halten, daß ein Satz (möglicher Weise) wahr seyn könne; Glauben, daß er wirklich wahr sey; Wissen, daß er noth-

nothwendig wahr seyn müsse, weil man sich hinreichender Gründe bewußt ist, daß es unmöglich anders seyn könne.

§. 363. Einer Meinung oder Muthmaßung darf weder ein Glauben noch ein Wissen entgegen stehen. Jede Meinung muß Gründe nicht blos der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit ihres Objekts für sich haben, aber sie sind zur Erkenntniß der Wahrheit nicht zureichend. Sie müssen allemal mit einem gewissen Grunde zusammenhängen, sonst sind sie bloße Chimären.

§. 364. Eine Meinung, welche einstweilen als Grundsatz angenommen und gebraucht wird, heißt eine Hypothese. Eine Hypothese ist ein Satz, von welchem es noch problematisch ist, ob er Grundsatz werden könne oder nicht.

§. 365. Der Glaube erfordert noch mehr Gründe, als die Meinung; so daß dadurch im Subjekte ein vollständiges Fürwahrhalten hervorgebracht wird, ob es sich gleich bewußt ist, daß der Verstand nicht so viel Gründe vor sich hat, welche ihn zum Fürwahrhalten nöthigen; die Falschheit der für wahr gehaltenen Erkenntniß bleibt immer noch denkbar. Dem Glauben darf kein Wissen entgegen stehen. Ein Glaube, bei dem man sich gar keiner Gründe bewußt ist, heißt ein blinder Glaube; und ein Glaube dessen, wovon man das Gegentheil weiß, oder für dessen Gegentheil doch sehr viele Wahrheitsgründe da sind, ist ein unvernünftiger Glaube.

§. 366. Das Wissen wird durch solche Gründe hervorgebracht, die es dem Verstande unmöglich

machen, daß er das Gegentheil denken kann; und welche jeden Verstand zum Fürwahrhalten nöthigen. Wenn man etwas weiß, so kann man das Gegentheil weder glauben noch meinen.

§. 367. Das Wissen läßt sich jedermann mittheilen, denn man darf nur dessen Verstande die Gründe vorhalten, welche es hervorbringen. Es muß in allen, welche die Gründe fassen, einen gleich starken Grad der Ueberzeugung hervorbringen. Meinungen lassen sich zwar als Erkenntnisse mittheilen, aber das mit ihnen verknüpfte Fürwahrhalten, welche die Erkenntniß zur Meinung macht, läßt sich schwer mittheilen. Die Stärke des vernünftigen Glaubens läßt sich nicht jedermann mittheilen. Denn dieser hängt zugleich von der Beschaffenheit der Subjekte ab, die ins unendliche verschieden seyn können. Daher können die Gründe, die zum Glauben zureichen, nicht immer mitgetheilt werden, weil sich die Beschaffenheiten seines Subjekts nicht zugleich mittheilen lassen. Man kann hier nur die Gründe durch Begriffe anführen, die uns zum Fürwahrhalten bestimmen, aber nicht gleiche Wirkung verlangen. Die Gründe eines vernünftigen Glaubens müssen jedoch alle Prüfung der Vernunft aushalten.

§. 368. Mit dem Wissen ist Gewißheit verknüpft, und zwar objektive d. h. solche, die jedermann mitgetheilt werden kann, weil sie auf objektive Gründe beruhet; mit dem Glauben ist ebenfalls Gewißheit verknüpft, ob sie gleich nicht allgemein mittheilbar ist, weil subjektive Gründe daran Theil haben. Sind jedoch die subjektiven Gründe so,

daß

daß sie der menschlichen Natur selbst anhängen oder unter gewissen Umständen in ihr entstehen; so ist die Gewißheit solcher Sätze, mit denen sie verknüpft werden kann, einer grossen Ausbreitung fähig.

§. 369. Wenn die Gründe zur Gewißheit nicht hinreichen, aber doch mehr Gründe für die Wahrheit einer Erkenntniß als deren Falschheit da sind; so ist die Erkenntniß **wahrscheinlich**, und die **Wahrscheinlichkeit** besteht in dem Verhältnisse des unzureichenden Fürwahrhaltens zur Gewißheit.

§. 370. Die Wahrscheinlichkeit hat Grade ins Unendliche, und ist um desto größer, je mehr sich unsre Erkenntniß der Gewißheit nähert, und um so kleiner, je weiter sie davon entfernt ist. Das Maas der Wahrscheinlichkeit ist daher die Gewißheit, und die Theile, welche vom Ganzen abgehen, oder zu einem Theile hinzugesetzt werden, sind **Grade** der Wahrscheinlichkeit.

§. 371. Die Grade der Wahrscheinlichkeit werden durch die Gründe der Wahrheit bestimmt; und um den Grad der Wahrscheinlichkeit einer Erkenntniß zu bestimmen, muß man wissen, welche Gründe zur vollen Gewißheit gehören würden.

§. 372. Wenn die Gründe gleichen Werth haben, d. h., wenn sie gleichartige Theile der Gewißheit sind, so dürfen sie nur gezählt werden, um die Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Denn die Wahrscheinlichkeit ist in diesem Falle ein Bruch, dessen Nenner die Zahl aller möglichen Fälle ist, und dessen Zähler die Zahl der Treffer enthält.

§. 373.

§. 373. Sind aber die Gründe von ungleichem Werth, und die Theile der Gewißheit ungleichartig; so müssen sie nicht nur gezählt, sondern auch gewogen werden; wozu jederzeit Einsicht in die Natur der Objekte erfordert wird.

§. 374. Eben daher ist es unmöglich, eine allgemeine Logik des Wahrscheinlichen zu entwerfen, und es laufen die mehresten Versuche dieser Art, nur auf die mathematische Wahrscheinlichkeit hinaus, bei welcher die Gründe allemal gleichartig sind. Bei der philosophischen Wahrscheinlichkeit muß aber die Qualität der Gründe vorzüglich mit erwogen werden, da denn ein einziger oft alle übrige aufwiegt. Da aber die allgemeine Logik von der Verschiedenheit der Objekte abstrahirt, so gehört die Lehre von den verschiedenen Momenten der Wahrscheinlichkeit in die Methodologien der besondern Wissenschaften, worinne sie statt finden.

§. 375. Eine Erkenntniß, deren Gewißheit noch nicht durch die Hälfte der dazu erforderlichen Gründe bestimmt wird, ist unwahrscheinlich. Je weniger Gründe der Wahrheit also eine Erkenntniß bestimmen, desto unwahrscheinlicher ist sie.

§. 376. Das Unwahrscheinliche geht aber; so wie das Wahrscheinliche nur auf die Erkenntniß des Subjekts, und es kann die Sache selbst, wovon das Subjekt eine wahrscheinliche Erkenntniß hat, doch objektive falsch, so wie die Sache, wovon das Subjekt eine unwahrscheinliche Erkenntniß hat, wahr seyn. Im Objekt selbst aber, ist nie weder etwas Wahrscheinliches noch Unwahrscheinliches, sondern alles bestimmt.

§. 377.

§. 377. Eine Erkenntniß, deren Gegentheil eben so wahrscheinlich ist, als sie selbst, ist zweifelhaft, und ihr kann kein Beifall gegeben werden. Ein Grund, der unsre Ueberzeugung wankend macht, oder unsern Beifall aufhebt, ist ein Zweifel. Dieser ist entweder gegründet oder grundlos, je nachdem es ein wahrer oder eingebildeter, objektiver oder subjektiver Zweifel ist.

§. 378. Zweifel, die noch nicht deutlich eingesehen werden, heißen Skrupel; werden sie im Bewußtseyn deutlich vorgestellt, so heißen sie eigentlich Zweifel, und so fern sie gegen Meinungen anderer gerichtet sind, Einwürfe. Die Erkenntniß, gegen welche Einwürfe vorgebracht werden, wird bezweifelt. Das Fürwahrhalten wird durch Zweifel zwar nicht aufgehoben, aber doch geschwächt.

§. 379. Eine Erkenntniß, der die zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens fehlen, ist ungewiß. Wahrscheinliche, zweifelhafte und unwahrscheinliche Erkenntnisse sind also ungewiß. Meinungen und Hypothesen (§. 362.) sind ungewisse Erkenntnisse, und sie können entweder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich seyn. Meinungen können in gewisse Erkenntnisse verwandelt werden, und das, was bei dem einen blos Meinung ist, kann bei dem andern völlige Gewißheit seyn, sobald die Meinung nur um subjektiver Ursachen willen Meinung ist.

§. 380. Der Grund, eine Hypothese (§. 368.) anzunehmen, ist, daß eine Meinung als ein Grund vieler andern Sätze gedacht werden kann, wozu man noch keinen hinreichenden Grund weiß. Sie dienen

also dazu auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit, Grundsätze vielleicht dereinst zu finden. Daher wird zur Annahme einer Hypothese erfordert: 1) daß die Möglichkeit ihres Objekts gewiß sey, 2) daß sie als Grund vieler andern Erkenntnisse gedacht werden könne; 3) daß diese Erkenntnisse leicht daraus fliessen; 4) daß sie zu ihrer Unterstützung keine neuen Hypothesen nöthig habe.

Fünfter Abschnitt.

Von der logischen Vollkommenheit des Inbegriffes der Erkenntniß.

§. 381. Der Inbegriff der Erkenntnisse ist entweder Aggregat, (Rhapsodie) oder System, je nachdem ihre Verbindung blos zufällig oder nothwendig (durch Gründe bestimmt) ist. In der systematischen Erkenntniß sind die verschiedenen Erkenntnisse, wie Theile zu einem Ganzen verknüpft.

§. 382. Die systematische Erkenntniß setzt Erkenntnisse, als Materialien zum voraus, welche immerhin rhapsodistisch zusammengekommen seyn mögen. Soll aber systematische Ordnung hineingebracht werden; so müssen diese rhapsodistischen Kenntnisse, unter einander so verbunden werden, daß man sehe, wie sie sich als Theile zu einem Ganzen verhalten. Ein solches Ganzes von Erkenntnissen pflegt man auch eine Wissenschaft zu nennen.

§. 383. Diese Verbindung geschiehet nun entweder so, daß alle Vorstellungen, welche unter einem Begriffe stehen, vollständig dargestellt, der

Ma=

Begriff also bis auf seine letzten Arten eingetheilt, und jedes Individuum durch gewisse bestimmte Kennzeichen charakterisirt wird; oder daß alles gleichartige Mannichfaltige der Vorstellungen nach Einer Regel geordnet und verbunden wird; oder endlich, daß alle mannichfaltigen gleichartigen Erkenntnisse zugleich dergestalt unter einander verknüpft werden, wie sie aus gemeinschaftlichen Grundsätzen entspringen.

§. 384. Auf den beiden ersteren Wegen entspringen die historischen; auf dem letzteren die rationalen oder eigentl. Wissenschaften (sensu strictiori).

§. 385. Die rationale Wissenschaft ist der höchste Grad der Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnisse. Bei allen Erkenntnissen können wir nicht zu dieser hohen Stufe gelangen. Daher muß der Inbegriff der menschlichen Erkenntnisse selbst in gewisse Klassen getheilt, und von jeder derselben muß eine wissenschaftliche Anordnung versucht werden, so weit sie möglich ist.

§. 386. Deutlichkeit der Begriffe, Gründlichkeit der Urtheile, Zusammenhang der einzelnen Sätze, so wohl unter einander als mit den Grundsätzen sind die Hauptbedingungen einer rationalen Wissenschaft.

§. 387. Daher sind die Hauptbestandtheile derselben; richtige Definitionen, vollständige Eintheilungen; evidente Grundsätze und gründliche aus denselben geführte Beweise für die Lehrsätze, damit daraus der höchste Grad der Gewißheit erwachse.

§. 388. Wird aus einer andern Wissenschaft ein Satz gebraucht, der in der Wissenschaft, worin

er

er angewandt wird, nicht erwiesen, sondern als erwiesen schon vorausgesetzt wird, so heißt dieses ein Lehnsatz (lemma).

§. 389. Was zur Erläuterung der einzelnen Theile des Systems dient, wird in Anmerkungen (scholia) beigefügt, und die leichten weiteren Folgen der Grund und Lehrsätze werden in Corrolarien oder Folgesätzen eingewebt. Dieses sind daher außerwesentliche oder Nebentheile des Systems.

§. 390. Die Regel, welche man bei der Anordnung seiner Erkenntnisse befolgt, ist die Methode. Sie ist entweder synthetisch (progressiv) oder analytisch (regressiv), je nachdem man von den Gründen oder Folgen anfängt; entweder historisch oder dogmatisch, je nachdem man die Sätze blos erzählen oder sie beweisen will; entweder skeptisch oder kritisch; je nachdem man blos das Ungewisse der Beweise aufzudecken oder die Gründe und Gegengründe nach festen Principien zu würdigen beabsichtiget.

§. 391. Die Methode, welche beim Lehrvortrage herrscht: ist die Lehrmethode. Diese ist entweder scholastisch oder populär, je nachdem man die Strenge der logischen Ordnung darlegen, oder diese verbergen will, akroamatisch, dialogisch oder katechetisch; je nachdem man die Gedanken allein entwickelt, oder andern durch Fragen Veranlassung giebt, sie selbst zu finden, oder an das Erlernte durch Fragen blos wieder erinnern will.

Der

Der allgemeinen Logik Zweiter Theil.

Dialektik oder Kritik des Wahren.

Erstes Hauptstück. Von den subjektiven Bedingungen des menschlichen Denkens.

Erster Abschnitt. Von den innern Bedingungen.

§. 392. Sinne, Einbildungskraft und Gedächtniß sind die innern Bedingungen, ohne welche der menschliche Verstand sich gar nicht wirksam beweisen kann.

§. 393. Die Sinne liefern die ersten Elemente, zu den Materialien alles Denkens, Einbildungskraft und Gedächtniß sind aber nöthig, um die Vorstellungen im Bewußtseyn zu erhalten. Da aber jedes dieser Vermögen seine besondern Regeln hat, nach welchen es die Objekte empfinden und darstellt; so muß

muß sich der Verstand in Beurtheilung der durch sie vorgestellten Objekte zugleich, nach diesen Regeln richten. Die Erkenntniß wird also nicht nach bloßen Verstandesgesetzen hervorgebracht.

§. 394. Die Regeln der äußern Sinne, sind kürzlich folgende:

1) Wenn die äußeren Sinne überhaupt etwas vorstellen sollen, so müssen außer einem Gegenstande a) die schicklichen Organen dazu da seyn, b) sie müssen sich im regelmäßigen Zustande befinden, c) der Gegenstand muß mit einem gewissen Grade der Stärke auf die Sinne wirken, d) es muß ein gewisser Grad der Wahrnehmungskraft da seyn.

2) Die Organen können durch verschiedene Ursachen, welche die Erfahrung lehrt, so verändert werden, daß sie ein und eben dieselben Gegenstände, die sich in gleicher Lage und gleichen Verhältnissen befinden, ganz anders vorstellen.

3) Es können die Gegenstände in eine solche Lage und solche Verhältnisse gebracht werden, daß Gegenstände, die an sich einerlei sind, ganz verschiedene, und solche, welche verschieden sind, einerlei Vorstellungen verursachen.

§. 395. In Ansehung des innern Sinnes ist folgendes zu merken:

1) Es gehen unglaublich viele Veränderungen in der Seele vor, welche der innere Sinn gar nicht wahrnimmt, weil sie entweder zu schwach sind, oder zu schnell vorübergehen.

2) Es giebt Vorstellungen des innern Sinnes, welche an sich betrachtet, mit den Vorstellungen gewis-

wisser äußern Sinne einerlei sind: (von gleichem Inhalte, von gleicher Lebhaftigkeit und Klarheit).

§. 396. In Ansehung der Einbildungskraft ist zu merken, a) daß sie nicht alle sinnliche Vorstellungen mit gleicher Geschicklichkeit reproduciren kann (S. Erfahrungs-Seelenlehre §. 172.). b) daß sie oft Vorstellungen zusammenschmelzt und zu einer macht, welche in den Sinnen getrennt und verschieden waren; c) daß öfters ihre Vorstellungen die Seele auf eben die Art afficiren, als die Vorstellungen der Sinne, und daß unmittelbar gar kein Unterschied unter ihnen wahrgenommen wird.

§. 397. 2) In Ansehung des Gedächtnisses lehrt die Erfahrung ebenfalls, a) daß die allerwenigsten unsrer gehabten Vorstellungen behalten werden, und daß man nicht im Stande ist, allemal willkührlich sich an diejenigen Vorstellungen zu erinnern, welche zum richtigen Urtheile über eine Sache gehören. b) Daß man viele Vorstellungen wieder vergißt; c) daß Theilvorstellungen und Vorstellungen des Ganzen, oder überhaupt ganz verschiedene Vorstellungen oft im Gedächtnisse als einerlei vorgestellt werden.

§. 398. Es ist nicht möglich, alle Vorstellungen sich mit einem gleichen Grade von Deutlichkeit vorzustellen. Daher wird Aufmerksamkeit gefordert, um nur einige klar und deutlich sich vorzustellen.

§. 399. Die Aufmerksamkeit aber hängt zugleich von vielen Dingen ab, die nicht ganz in unsrer Gewalt stehen. Denn man weiß:

1) daß

1) daß viele kränkliche oder andre Zustände des Körpers, wobei die physischen Kräfte zu körperlichen Zwecken sehr in Thätigkeit sind, die Aufmerksamkeit schlaff und träge machen, und daß wir eben dadurch oft diejenigen Vorstellungen, welche am meisten unsre Urtheile berichtigen könnten, gar nicht bemerken.

2) Daß starke Vorstellungen, welche oft am wenigsten zur Verstandeserkenntniß beitragen, die Aufmerksamkeit zwingen und sie verhindern, wichtigere Vorstellungen, die eigentlich zur Erkenntniß einer Sache gehören, in Betrachtung zu ziehen.

3) Daß sie von unzählig vielen andern Umständen abhängt und bestimmt wird; daß sie z. B. das Einförmige, Alltägliche, und das Gewöhnliche schwächt, daß die Associationen, die Begierden und Leidenschaften so mächtig auf sie wirken, und daß dadurch vieles, was zur wahren Vorstellung der Sache gehört, gar nicht ins Bewußtseyn kömmt.

4) Daß sie weder allzusehr angestrengt, noch zu lange hinter einander auf einen Gegenstand geheftet werden darf, wenn sie dem Verstande die gehörigen Dienste leisten soll. (Man sehe das Ausführlichere davon in der Erfahrungs-Seelenlehre).

§. 400. Die Aufmerksamkeit kann daher in einem und eben demselben Subjekte bald ausgebreitet, bald eingeschränkt, bald anhaltend, bald flüchtig, bald stark, bald schwach, bald lebhaft, bald matt, bald willkührlich, bald unwillkührlich, bald fixirt, bald zerstreut seyn; und alles dieses kann einen sehr großen Einfluß auf unsre Urtheile haben.

§. 401. Unser Verstand ist auch an sich schon eingeschränkt, indem er 1) an sich selbst nur eine gewisse bestimmte Größe hat, die den übrigen Seelenkräften angemessen ist; 2) ist selbst dieser Grad der Wirksamkeit nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen gleich, 3) klebt dem Verstande eine Neigung an, schnell über die Vorstellungen zu urtheilen. Da nun oft die Vorstellungen von der Art sind, daß eine sehr lange Zeit und eine sehr mühsame Untersuchung dazu gehört, die Wahrheit dieser Vorstellungen auszumitteln, ja da diese Schwierigkeiten oft so groß sind, daß es ganz unmöglich ist, ihre objektive Wahrheit zu bestimmen, und folglich auch über sie zu urtheilen; so kann jene Neigung den Verstand sehr oft zu allzufrühen Urtheilen verleiten. 4) Verfällt der Verstand selbst in mancherlei Krankheiten, wenn er ein schlechtes und unangemessenes Verhältniß gegen die übrigen ihm helfenden Kräfte verräth; es sey nun dadurch, daß er schwach, oder jene zu stark werden. Denn es kann sich wohl ereignen, daß ein zu starkes Gedächtniß oder eine zu starke Einbildungskraft einem gewissen Verstande zugesellet wird, der mit den Vorstellungen, welche ihm diese in zu großer Menge und mit zu starker Lebhaftigkeit zuführen, nicht fertig werden kann.

§. 402. Wir können ferner unsre Gedanken ohne Zeichen, weder selbst festhalten, noch andern mittheilen. Daher sind uns Zeichen zum Denken unentbehrlich.

§. 403. Ein Zeichen überhaupt ist eine anschauliche Vorstellung, welche dazu dient, eine andere

des

bestimmte Vorstellung allemal ins Bewußtseyn zu bringen. Diese letztere Vorstellung heißt die Bedeutung des Zeichens.

§. 404. Man kann die Zeichen in natürliche und künstliche eintheilen, wenn man unter den erstern solche versteht, die gar nicht von unsrer Willkühr abhängen, unter den letzteren aber solche gemeint sind, welche willkührlich mit gewissen Vorstellungen verknüpft werden. Ein systematischer Inbegriff gleichartiger willkührlicher Zeichen unsrer Empfindungen und Gedanken wird eine Sprache (im weiteren Sinne) genannt.

§. 405. Die Vollkommenheit einer solchen Sprache wird nach dem Zwecke, wozu sie da ist, beurtheilt. Die Zeichen sind demnach um so vollkommner,

1) je richtiger und bestimmter sie die mannichfaltigen Gedanken ausdrücken,

2) je mehr sie nicht nur ein Mittel unsres eignen Denkens, sondern auch der Mittheilung sind,

3) je mehr sie unsrer Willkühr unterworfen sind; je leichter sie gefaßt, wiederholt und nachgeahmt werden können,

4) je leichter sie sich mit Vorstellungen verknüpfen lassen,

5) unter je mehreren Umständen sie brauchbar sind,

6) je leichter sie unter einander verknüpft und allen möglichen Verhältnissen der Vorstellungen und Verstandesverknüpfungen angepaßt werden können.

§. 406. Die uns bekannten Arten der Sprachen sind 1) die Mienensprache, 2) die Gebärdensprache, 3) die Bildersprache, 4) die Wortsprache.

§. 407. Vergleicht man diese verschiedenen Arten der Sprachen unter einander, so findet man leicht, daß die Wortsprache unter allen, wenn man das oben (§. 405.) gesagte zum Maaßstabe nimmt, die größte Vollkommenheit hat.

§. 408. So mannichfaltig und so unleugbar indessen die Vortheile sind, welche die Sprache unserm Verstande auf der einen Seite gewährt; so unübersteiglich groß sind auf der andern Seite die Hindernisse, welche sie dem Verstande in den Weg legt, und wodurch sie ihn einschränkt. Diese finden sich:

1) in der Mühe, welche ihre Erfindung und Erlernung kostet;
2) in der Mannichfaltigkeit der Sprachen;
3) in der Schrift;
4) in der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der Wörter;
5) in dem Mangel gehöriger Ausdrücke.

Zweiter Abschnitt.

Von den äußern Bedingungen und Einschränkungen des Denkens.

§. 409. Unser Denkvermögen ist nicht allein durch seinen eignen Grad von Kraft, und durch diejenigen, welche ihm die Vorstellungen zuführen,

ein-

eingeschränkt. Es sind auch eine große Menge äusserer Umstände, welche theils den Grad der Wirksamkeit dieser Vermögen selbst mit bestimmen helfen, theils zur Lieferung des Stoffs oder der Materialien des Denkens gehören, theils aber in den Objekten des Denkens anzutreffen sind, welche oft in sich selbst viele Schwierigkeiten enthalten, die eine genaue Erkenntniß derselben unmöglich machen.

§. 410. Zu der ersteren Gattung gehört vorzüglich unser Körper, Temperament, Alter, Gesundheit rc. Zur zweiten Gattung gehören alle äußere Umstände, welche nicht nur auf die Bildung unsres Körpers, sondern auch auf die Erkenntnisse unmittelbar einen großen Einfluß haben, als 1) das Klima, 2) die besonderen Verbindungen, in welche ein Mensch durch die Nation, unter der er gebohren ist, durch das Zeitalter, Stand, Erziehung und Zufall gesezt wird.

§. 411. Durch alle die bisher genannten Einschränkungen und Bedingungen werden nun unsre Vorstellungen zugleich mit modificirt und bestimmt und die Vorstellungen aller Art müssen in einem oder in mehreren oder in allen bishergenannten Dingen ihren Grund haben, und aus denselben erklärt werden können, ob wir uns gleich das wenigste Mal derjenigen Gründe alle bewußt sind, welche an dieser oder jener Vorstellung Theil haben.

Zweites Hauptstück.

Von den Unvollkommenheiten der menschlichen Erkenntniß, welche aus den subjektiven Bedingungen des Denkens fließen.

§. 412. Zur Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß wird erfordert, 1) daß sie ausgebreitet und wichtig sey (§. 309.).

§. 413. Der Inbegriff aller für den Menschen erkennbaren Dinge, heißt das Gebiet, die Sphäre, der Kreis oder Horizont der menschlichen Erkenntnisse; absolute für alle, oder relative für diesen oder jenen.

§. 414. Was für uns nicht erkennbar ist, liegt über, dessen Erkenntniß für uns entbehrlich ist, unter, und dessen Erkenntniß für uns unnütz ist, außer unserm Horizonte.

§. 415. Vermöge der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens kann sich der Mensch nur nach und nach mehrere Erkenntnisse erwerben, und allemal gehört Zeit und Mühe dazu. Da nun 1) der erkennbaren Dinge unendlich viele, das menschliche Leben aber kurz ist; 2) der Grad der Erkenntnißkraft in den verschiedenen Menschen verschieden; 3) die besondere Lage des einen mehr Gelegenheit enthält sich Erkenntnisse zu erwerben als des andern (§. 412.); so ist begreiflich, daß nicht nur alle menschliche Erkenntniß dem Umfang nach in vielen Stücken eingeschränkt bleiben muß, sondern auch, daß dieser Umfang verschiedene Weiten zuläßt, und in verschiedenen Subjekten sehr verschieden seyn wird.

§. 416.

§. 416. Da der Mensch nicht alles erkennen kann; so muß er sich vorzüglich auf das einschränken, was ihm nöthig ist. Nach dieser Nothwendigkeit wird insonderheit die Wichtigkeit der menschlichen Erkenntniß bestimmt. Sind die Erkenntnisse für einen allgemeinen nothwendigen Zweck unentbehrlich; so sind sie allgemein wichtig. Andere sind blos für diesen oder jenen zu seinen besonderen Zwecken wichtig. Eine Erkenntniß, welche zu keinem wünschenswerthen Zwecke dient, ist unnütz, unwichtig, und da die unnützen Kenntnisse die nützlichen verdrängen; so machen sie eine große Unvollkommenheit in der menschlichen Erkenntniß aus.

§. 417. Der Mangel an nöthigen Erkenntnissen ist Unwissenheit; eine weitläuftige oder ausgebreitete Erkenntniß dessen, was von Alters her geschehen, gedacht und gethan worden ist, heißt Gelehrsamkeit. Die Gelehrsamkeit in vielen sehr ungleichartigen Kenntnissen, in einem Kopfe, die man gewöhnlich nur in vielen Köpfen zertheilt antrift, heißt Polyhistorie.

§. 418. Das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntniß (§. 416.) ist von so großem Umfange, daß es Ein Mensch unmöglich umfassen kann, selbst das nicht, was die Menschen davon schon kennen. Daher muß es in mehrere Theile oder Fächer zerschnitten werden, und jeder kann es nur in einem oder einigen dieser Fächer zur Vollkommenheit bringen.

§. 419. Zur Vollkommenheit der Erkenntniß gehört 2) Deutlichkeit (§. 309.). Dazu gelangt der Mensch durch Aufmerksamkeit und Abstraktion.

tion. Da aber beide sehr vielen Einschränkungen unterworfen sind (§. 402 ꝛc.); so ist begreiflich, daß viele Erkenntnisse dunkel und verworren, also sehr unvollkommen bleiben.

§. 420. Die Ursachen, weshalb Vorstellungen dunkel bleiben, die doch deutlich werden können, sind 1) Mangel an Erkenntnißkraft, Aufmerksamkeit und Abstraktion, Schlaffheit und Zerstreuung; 2) Mangel an andern Vorstellungen, welche zur Verständlichkeit der andern nöthig sind, 3) eine zu große Menge vorhandener Vorstellungen zu gleicher Zeit.

§. 421. Zur Vollkommenheit der Erkenntniß gehört, daß sie wahr sey (§. 309.); eine nicht wahre Erkenntniß ist falsch, und das Fürwahrhalten einer falschen Erkenntniß ist der Irrthum. In diesem besteht ein großer Theil der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß.

§. 422. Wir irren, weil die Bildung unsrer Begriffe, Urtheile und Schlüsse nicht blos von unserm Verstande, sondern zugleich von der Sinnlichkeit und vielen innern und äußern Zufälligkeiten abhängt, welche machen, daß uns manches als wahr vorkommen kann, was es doch nicht ist.

§. 423. Unser Verstand kann die Objekte nur durch die Vorstellungen davon beurtheilen; und er wird zu allen seinen Urtheilen über Objekte nur durch Vorstellungen bestimmt. Sobald nun einerlei Vorstellungen von verschiedenen Objekten oder verschiedene Vorstellungen von einerlei Objekten verursacht werden, so ist ein subjektiver Grund für den Verstand

stand da, einerlei oder verschiedene Urtheile zu fällen; und in diesem Verhältnisse der Vorstellungen zum Urtheile besteht der Schein der Wahrheit. Wenn sich nun der Verstand wirklich durch diesen subjektiven Grund (Einerleiheit oder Verschiedenheit der Vorstellungen) zu einerlei oder zu verschiedenen Urtheilen in einem Falle, wo doch die Objekte verschieden oder einerlei sind, verleiten läßt, so entstehet ein Irrthum.

§. 424. Der Schein, welcher zum Irrthum verleiten kann, entspringt.

1) aus den Sinnen;

2) aus der Einbildungskraft;

3) aus dem Gedächtnisse;

4) aus Leidenschaften und Gefühlen;

5) aus den Zeichen und insonderheit der Sprache;

6) aus den eingeschränkten Verstandeswirkungen selbst;

7) aus der Zusammenwirkung mehrerer oder aller dieser Umstände.

§. 425. 1) Die Sinne haben ihre eignen subjektiven Bedingungen, ihren eignen Wahrnehmungskreis und Wahrnehmungspunkt. „Wenn nun Objekte außer denselben auf die Sinne wirken, oder die subjektiven Bedingungen nicht in dem gehörigen Zustande sind, so können einerlei Objekte verschiedene, und verschiedene Objekte einerlei Vorstellungen verursachen, als:

a) in den äußern Sinnen 1) bei dem Sehen, wenn die Organe des Auges unregelmäßig oder krank sind,

sind, wenn der Gegenstand nicht in gehöriger Entfernung, oder Läge ist, wenn das Licht durch Zwischenmaterien ins Auge fällt u. s. w. 2) Bei dem Hören, wenn Veränderungen in den Organen die Vorstellung eines Tones verursachen, oder die verschiedenen Abprallungen des Schalles mehrere Objekte, oder eine falsche Stelle anzudeuten scheinen. 3) Bei dem Fühlen, wenn Kälte oder Wärme des Leibes verschieden ist, oder verschiedene Dinge einerlei Eindrücke auf das Gefühl machen. 4) Bei dem Geschmack und Geruch, wenn sich unsre Organe verändert haben, so machen einerlei Objekte verschiedene Eindrücke auf sie.

b) In dem innern Sinne, wenn ungleiche Veränderungen in der Seele ähnliche oder gleiche und gleiche Veränderungen unähnliche oder ungleiche Empfindungen verursachen, welches geschieht, wenn das Gemüth sich in ungleichen Zuständen befindet.

§. 426. 2) Die Einbildungskraft erzeugt einen sehr mannichfaltigen Schein, indem sie

a) ihre Vorstellungen oft so lebhaft und stark vorstellt, daß sie mit den Vorstellungen der Sinne einerlei Eindruck machen.

b) Sie setzt zu den sinnlichen Vorstellungen oft Merkmale, oder nimmt andre davon; und bringt einen Eindruck hervor, als er seyn würde, wenn die Materie wirklich also durch die Sinne vorgestellt wäre.

c) Sie bringt durch ihre Vorstellungen oft solche Zustände hervor, als andere Objekte, und ver-

vermittelst derselben auch die Vorstellung dieser Objekte, und den Schein, als ob beide zusammen gehörten.

d) Sie stellt ähnliche Objekte oft als gänzlich einerlei, mögliche als wirklich, zufällige als nothwendig vor.

§. 427. 3) Das Gedächtniß erzeugt einen Schein

a) dadurch, daß man etwas vergißt. Denn vergessene Vorstellungen sind oft mit denen einerlei, die man gar nicht gehabt hat.

b) Wenn die Vorstellungen im Gedächtnisse dunkel oder unbestimmt sind, so können sie leicht mit andern verwechselt werden.

c) Spätere Vorstellungen, die eine Aehnlichkeit mit den ehemals gehabten haben, scheinen oft dieselben zu seyn.

§. 428. 4) Leidenschaften und Gefühle verändern das ganze Subjekt, seine Empfänglichkeit, seine Spontaneität und überhaupt die Proportion der Erkenntnißkräfte. Sie reizen zum schnellen Urtheilen, schwächen den Verstand, und fixiren die Einbildungskraft und Aufmerksamkeit allein auf ihr Objekt. Es ist zu merken, daß aller pathologische Schein vornemlich durch die Einwirkung der Leidenschaft auf die Einbildungskraft hervorgebracht wird, und zwar auf folgende Art:

a) Das Gefühl, welches mit der Vorstellung des Schönen verknüpft ist, bringt leicht das Gefühl des Wahren hervor, und beides scheint von einem Objekte herzurühren.

b) Was

b) Was Lust verursacht, wird in der Einbildung auch leicht als schön und gut vorgestellt; was mit Unlust verknüpft ist als häßlich und schlecht.

c) Unsre Neigung zur Abwechselung, zum Neuen, Alten u. s. w. bringt oft eine Empfindung bei der Vorstellung eines Objekts hervor, die von dem Objekte selbst herzurühren scheint.

d) Alle Affekten machen, daß wir ein Ding nur von einer Seite uns vorstellen, und erregen doch den Schein, als ob wir uns das Objekt von allen Seiten vorstelleten.

e) Was wir wünschen, scheint uns wahrscheinlich; das Gute in der Zukunft größer, als wenn es gegenwärtig ist; das Lobenswerthe in uns größer, das Tadelnswerthe in uns kleiner, als an andern.

§. 429. 5) Alle Arten von Zeichen geben zu mannichfaltigen Schein Anlaß; diejenigen aber am meisten, welche an sich selbst einen Inhalt haben. Denn sie können Ursachen von sehr vielerlei Vorstellungen seyn. Bilder, Hieroglyphen, Metaphern u. s. w. können selten so bestimmt werden, daß der Schein vermieden wird. Auch die Wortsprache führt mancherlei Quellen des Scheins bei sich. Denn da findet sich;

a) daß oft die Vorstellung der bloßen Worte die Einbildung erregt, als ob auch die damit verknüpften Gedanken gefaßt und vorgestellt wären.

b) Die grammatische Verknüpfung der Worte wird vorgestellt als logische Verknüpfung der Sachen.

c) Worte und Metaphern, die das Ohr kützeln, oder die Einbildung erfüllen, erregen das Gefühl,

wel-

welches durch das Denken auch hätte können hervorgebracht werden, und es entsteht die Einbildung, als ob man wirklich etwas gedacht hätte. Das damit verknüpfte Vergnügen unterdrückt die Wirksamkeit der übrigen Erkenntnißkräfte.

d) Einerlei Worte scheinen auch immer einerlei Gedanken zu bezeichnen, und die Vorstellungen scheinen uns wegen der Verschiedenheit ihrer Ausdrücke verschieden.

§. 430. 6) Unser Verstand selbst befördert nicht selten den Schein, indem er durch zu viele Umstände eingeschränkt ist, und nicht immer auf alle Regeln Acht hat, nach denen er seine Handlungen formiren soll. Denn

a) wendet er bei Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse nicht immer die gehörige Behutsamkeit an;

b) folgt er seinem Hange, das Urtheil zu vollenden, zu leicht;

c) verwechselt er oft den Werth der Grundsätze, und wendet sie da an, wo sie nicht anwendbar sind.

§. 431. 7) Endlich vereinigen sich oft mehrere oder gar alle diese Umstände, um einen Schein zu bewirken, so wie denn allemal bei einem Scheine, der schon durch einen Irrthum bewirkt ist, wie bei dem Scheine, den der Verstand veranlaßt, mehrere Ursachen dabei wirksam sind.

§. 432. Der Schein ist die Veranlassung zu dem Irrthume. Aber obgleich der Schein da ist, so ist desfalls doch noch kein Irrthum da, wenn nur kein

kein Urtheil den Schein für Realität erklärt. In vielen Fällen ist der Schein willkührlich, in vielen unvermeidlich, aber wenn man nur weiß, daß es Schein ist, so ist er ohne nachtheilige Folgen für die Erkenntniß der Wahrheit. Wenn man die Identität oder Diversität der Vorstellungen von dem Objekte herleitet, da sie doch von einem Zustande des Subjekts entstanden sind, so verfällt man in Irrthum.

§. 433. Aller Irrthum entspringt überhaupt aus der Uebereilung oder aus einem vorschnellen Urtheile über Vorstellungen, die noch nicht genau geprüft sind. Die subjektiven Gründe aber, welche die Uebereilung in Urtheilen hervorbringen, sind:

1) Unser Hang zur Trägheit und Bequemlichkeit verbunden mit dem Hange bestimmt zu urtheilen, und zur Gewißheit zu gelangen, wodurch wir leicht geneigt werden uns blos auf fremde Autorität zu verlassen.

2) Die Schranken unsrer Erkenntnißkräfte, unsrer Erkenntnisse, wodurch der Mensch verleitet wird, blos aus seinem eingeschränkten Gesichtskreise die Dinge zu beurtheilen.

3) Die Leidenschaften, Neigungen und Schwächen des Verstandes, vermöge welcher er nicht auf die schon erkannten Wahrheiten Achtung giebt, also vergißt, die neuen Begriffe mit ihnen zu vergleichen, und daher in viele Inconsequenzen und Widersprüche mit sich selbst verfällt.

§. 434. Nichts verursacht mehrere Irrthümer, als allgemeine falsche Urtheile, welche Principien des Urtheilens werden. Dergleichen Irrthü-

mer

mer pflegt man aber Vorurtheile zu nennen; welche aber nicht mit den vorläufigen Urtheilen zu verwechseln sind.

§. 435. An sich betrachtet, ist jedes allgemeine Urtheil, welches ein Subjekt aus eingebildet objektiven Gründen, oder gar ohne alles Bewußtseyn bestimmter Gründe für wahr hält, ein Vorurtheil. Vorurtheile können daher an sich wahr oder falsch seyn. Sie setzen nur einen subjektiven Mangel der Einsicht der wahren Gründe voraus, ohne welche die Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes jederzeit unsicher ist. Jedoch pflegt man vornemlich die falschen allgemeinen Urtheile, die aus subjektiven Ursachen für wahr gehalten werden, Vorurtheile zu nennen. Denn um zu wissen, ob jemand ein wahres allgemeines Urtheil aus blos subjektiven oder objektiven Gründen für wahr halte, bedarf immer genaue Untersuchung, dahingegen bei falschen Urtheilen sich die subjektiven Ursachen weit eher offenbaren.

§. 436. Die Vorurtheile sind entweder ursprüngliche oder abgeleitete; je nachdem sie entweder unmittelbar durch eine subjektive Ursache, die noch kein Urtheil ist, oder durch schon vorhandene falsche Urtheile entstanden sind. Die ursprünglichen Vorurtheile heißen Grundirrthümer.

§. 437. In einem Vorurtheile kann oft sehr viel wahres enthalten seyn, und es sind daher nicht alle Folgen aus Vorurtheilen Irrthümer; aber da der Umfang und Schranken eines solchen Urtheils nicht gehörig bestimmt sind, so sind sie eben durch

diese Unbestimmtheit die Quelle einer großen Menge von Irrthümern.

§. 438. Die hauptsächlichsten subjektiven Ursachen, woraus Grundirrthümer und eine große Menge anderer Vorurtheile und Irrthümer entstehen, sind 1) Nachahmung, 2) Gewöhnheit und 3) Neigung.

§. 439. Durch alle die bishergenannten Gründe wird nun bewirkt, daß der Schein durch den Verstand für Realität erklärt wird, und daß er also irret. Es entstehen daher

1) Irrthümer der Sinne, wenn wir die sinnlichen Empfindungen für die allein hinreichenden Gründe halten, die Objekte zu bestimmen, und wenn der Schein, den sie hervorbringen für Realität gehalten wird. Sinnestrug.

2) Irrthümer der Einbildungskraft, wenn man starke Vorstellungen derselben wirklich für sinnliche; ihre Zusätze zu den realen Dingen für wirkliche Dinge; das was sie blos associirt für real, Empfindungen für Schlüsse oder Schlüsse für Empfindungen hält (vitia subreptionis) und überhaupt den Schein nicht merkt, den sie erzeugt. Illusionen, Täuschungen der Einbildungskraft.

3) Irrthümer des Gedächtnisses, wenn der Schein, der dasselbe verursacht (§. 430.), für Realität gehalten wird.

4) Leidenschaftliche Irrthümer, wenn der aus den Leidenschaften entspringende Schein (§. 431.) für Realität gehalten wird.

5) Sym-

5) Symbolische Irrthümer, wenn wir wirklich glauben, bei einem leeren Worte etwas Reales zu denken, Worte von verschiedener Bedeutung mit einander verwechseln, die Wortfügung nicht gehörig verstehen, und wenn wir sonst dem Schein, den sie leicht veranlassen (§. 432.), trauen.

§. 440. Durch alle diese Umstände entspringt auch der Schein der formalen Wahrheit, und es schleichen sich eine Menge formaler Irrthümer in die menschliche Erkenntniß ein, welche durch die irrigen materialen Vorstellungen entstanden sind.

§. 441. Es entstehen also der Form nach,

1) irrige Begriffe dadurch, daß man Merkmale in Eins verbindet, welche blos dem Schein nach einstimmig, der Wahrheit nach aber widersprechend sind,

2) irrige Urtheile dadurch, daß man um des Scheines willen a) partikuläre Urtheile für allgemein hält, oder umgekehrt; b) daß man zwei Vorstellungen verbindet, die doch getrennt werden müßten oder umgekehrt; c) daß man zwischen Vorstellungen ein Verhältniß denkt, das doch unter ihnen nicht statt findet; d) dem Urtheile einen Grad der Gewißheit beilegt, daß ihm nicht zukömmt.

3) irrige Schlüsse — Trug- oder Fehlschlüsse,

a) wenn der terminus medius gänzlich fehlt, und blos ein scheinbarer Terminus medius da ist, wie bey der Verfälschung des Zusammenhanges und der Trennung (fallacia sensus compositi et divisi), wo man einmal collective, das andere mal distributive

redet und umgekehrt. — Acervus — Calvus: ingleichen bei dem Trugschlusse durch die Weglassung der nöthigen Einschränkung (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter) oder bei der Annahme eines falschen Beweisgrundes (Fallacia falsi medii, non caussae ut caussae).

b) Wenn dem Scheine nach zwar drey, der Wahrheit nach aber vier Termini im Schlusse vorkommen, wie bei dem Wortspiele (fallacia figurae dictionis) und der trüglichen Zweideutigkeit (Sophisma ambiguitatis vel amphiboliae).

c) Wenn der terminus minor oder major zugleich als terminus medius gebraucht, also im Grunde nun zwei termini im Schlusse sind, wie bei dem Cirkel im Beweise (petitio principii), wo der Nervus probandi in der Conclusion liegt.

d) Wenn der Schlußsatz ganz etwas anders enthält, als was bewiesen oder widerlegt werden soll, und das letztere nur scheinbarlich aussagt. Der blos angebliche Beweis oder Gegenschluß (Sophisma heterozeteseos, ignorationis elenchi).

e) Wenn aus einem zweideutigen Obersatze eine falsche Folge gezogen wird, die dem Scheine nach daraus fließt, wie beim trüglichen Fragen (Sophisma polyzeteseos).

§. 442. Zur Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß gehört, 4) daß sie gewiß sey (§. 399.), und

und daß wir es darin bis zur Wissenschaft (§. 382.) bringen.

§. 443. Aber nicht in allen Arten der Erkenntnisse können es Menschen bis zur Wissenschaft bringen. Viele bleiben ihrer Natur nach ungewiß, können nie mehr als wahrscheinlich werden.

§. 444. Man kann die Erkenntnisse eintheilen in historische und rationale. Jene stellen Fakta oder Begebenheiten vor, diese den Zusammenhang oder die Gesetze der Faktorum oder Begebenheiten.

§. 445. Viele Fakta kann man wissen, theils aus eigner, theils aus fremder Erfahrung. Viele aber können blos wahrscheinlich gemacht werden, und viele bleiben auf immer verborgen, und es herrscht in Ansehung derselben eine totale und unvermeidliche Unwissenheit, entweder weil wir gar keine Fähigkeit besitzen, sie zu erkennen, oder weil der Zufall die Erkenntniß derselben unmöglich gemacht hat.

§. 446. In Ansehung der rationalen Erkenntnisse (§. 447.) ist eine vollkommne Wissenschaft möglich, in wie fern sie nur Principien a priori brauchen, wie in der Mathematik und der reinen Philosophie; in wie fern sie aber von der Erfahrung abhangen, ist nur eine unvollkommne Wissenschaft möglich, welche über die Wahrscheinlichkeit nie hinauskommt.

§. 447. Zu diesen Einschränkungen der menschlichen Natur, welche kein Mensch überschreiten kann, kommen noch eine Menge besonderer Schranken der

einzelnen Subjekte, welche machen, daß der Mensch es in Ansehung dieser Erkenntnisse bei weiten nicht so weit bringt, als er es vermöge seiner allgemeinen Natur bringen könnte.

§. 448. Er zweifelt oft da, wo Gewißheit möglich ist, hält das für wahrscheinlich, was es gar nicht ist, fühlt sich da überzeugt, wo er es doch nicht ist, wo ihn also bloße Scheingründe blenden. Oft leitet er auch seine Ueberzeugung von falschen Gründen ab, ob sie gleich auf wahren beruhet.

§. 449. In Ansehung der historischen Erkenntnisse kann der Mensch oft nicht zur Gewißheit gelangen: 1) weil sie außer seinem Horizonte liegen; 2) keine gültigen Zeugnisse dafür da sind; 3) weil sein Wahrnehmungsvermögen zu schwach und unvollkommen ist. Dennoch bildet er sich oft ein, daß Grund zur Gewißheit da sey, wo doch keiner ist, und dadurch entsteht eine Scheinüberzeugung oder Ueberredung.

§. 450. In Ansehung der rationalen Erkenntnisse, wird die an sich mögliche Gewißheit gehindert: 1) wenn die zum Verständniß derselben nöthigen Vorkenntnisse fehlen; 2) wenn nicht Kraft genug da ist, sich die Begriffe deutlich und die Urtheile, welche zum Beweise gehören, im durchgängigen Zusammenhange vorzustellen.

Drittes Hauptstück.

Von den Mitteln, die menschliche Erkenntniß zu vervollkommnen.

§. 451. Zur Vervollkommung der menschlichen Erkenntniß gehört:

1) daß wir sie so viel als möglich erweitern, und uns bei dieser Erweiterung auf wichtige und nützliche Erkenntnisse einschränken.

2) Daß wir jeder Erkenntniß den Grad von Klarheit und Deutlichkeit zu verschaffen suchen, dessen sie fähig ist.

3) Daß wir den Schein kennen lernen, und die Irrthümer vermeiden oder heben; also das Reich der Wahrheit so sehr erweitern, als nur möglich ist, und endlich,

4) daß wir jeder Erkenntniß den Grad von Gewißheit verschaffen, den sie ihrer Natur nach zuläßt.

§. 452. Die Erweiterung unserer Erkenntnisse betreffend; so geschieht diese 1) durch eigne Wahrnehmung und eignes Nachdenken über das Wahrgenommene; 2) durch die Erlernung und Benutzung der Erkenntnisse anderer, welche wir durch schriftlichen oder mündlichen Unterricht empfangen; 3) durch die wechselseitige Mittheilung unserer Gedanken mit andern, und durch das dadurch gereizte Nachdenken.

§. 453. Das Wahrnehmen geschieht durch die Sinne. Auf je mehrere Gegenstände wir unsre Sinne richten, auf je mannichfaltigere Dinge wir unsre Aufmerksamkeit lenken, je mehr anschauliche

Begriffe wir uns davon erwerben, und je mehr wir über diese Dinge nachdenken, um ihre Natur und Beschaffenheiten kennen zu lernen, desto mehr wird unsre Erkenntniß erweitert. Denn die Regeln und Gesetze der Dinge finden wir nur durch Nachdenken, das um so vollkommner ist, jemehr es selbst nach gewissen Regeln und Absichten geschieht, in welchem Falle es eben Meditation heißt.

§. 454. Durch scharfe und angestrengte Wahrnehmung der Sinne wird das Unbekannte entdeckt; durch die Meditation werden Wahrheiten, die bisher noch nicht da waren, erfunden. Beides bereichert die menschliche Erkenntniß.

§. 455. Das Entdecken so wohl als das Erfinden geschieht nicht immer absichtlich, sondern oft zufällig. Ist das erstere; so geschieht es methodisch. Die Anweisung, methodische Entdeckungen zu machen, heißt Hevristik. Sie hat keine oder doch nur sehr wenig allgemeine Regeln.

§. 456. Eine Erkenntniß, deren Grund auf Empfindungen beruhet, heißt Erfahrungserkenntniß, es sey nun, daß sie in bloßen Begriffen von Thatsachen bestehe, oder, daß sie auch Regeln und Gesetze dieser Thatsachen enthält, die jedoch durch die Wahrnehmung der letzteren erst bestimmt sind. Das Mittel, wie wir zu diesen Erkenntnissen gelangen, heißt auch selbst Erfahrung.

§. 457. Erfahrungen, welche ohne Absicht gemacht werden, heißen gemeine, nach gewissen Absichten und Regeln angestellte Erfahrungen, heißen gelehrte. Sie sind theils Beobachtungen; theils

Ver-

Versuche, je nachdem der Gegenstand dabei blos wahrgenommen wird, wie er ist, oder erst Veränderungen mit ihm zu einer bestimmten Absicht vorgenommen werden.

§. 458. Man muß bei der Erfahrung 1) die Wahrnehmung, und 2) den aus der Wahrnehmung gezogenen Schluß wohl unterscheiden.

§. 459. Zur vollkommnen Wahrnehmung gehören: 1) gute und geübte Sinne, 2) eine gute Einbildungskraft und Gedächtniß; 3) eine stets rege und gesammelte Aufmerksamkeit, und 4) so viel Verstand und Kenntniß als nöthig ist, zu beurtheilen, unter welchen Umständen die Sinne die Gegenstände richtig vorstellen.

§. 460. Die Schlüsse, wodurch aus den Wahrnehmungen die Gesetze der Erfahrungsgegenstände gefolgert werden, gründen sich auf das Vernunftprincip, daß die ganze Natur mit allen ihren Theilen gewissen allgemeinen Gesetzen unterworfen sey, deren nähere Bestimmung in der Natur selbst durch Erfahrung gefunden werde.

§. 461. Die nähere Bestimmung geschieht durch Induktion und Analogie. Die erstere ist eine solche Art zu schließen, wo man das, was man von den Theilen einer Gattung erfahren hat, der ganzen Gattung beilegt; nach der letzteren wird geschlossen, daß Dinge, welche in mehreren wesentlichen Stücken mit einander übereinkommen, oder sich widersprechen, auch in den übrigen mit einander übereinkommen, oder sich widersprechen werden.

§. 462.

§. 462. Das Princip der Schlüsse der Induktion ist also: Was vielen zu einer Gattung gehörigen Dingen zukömmt oder widerspricht, das kömmt zu oder widerspricht auch allen, welche zu dieser Gattung gehören.

§. 463. Die Induktion ist entweder vollständig oder unvollständig, je nachdem man alle Theile einer Gattung erfahren hat oder nur einige. Die erstere berechtiget zu gewissen allgemeinen, die letztere nur zu wahrscheinlichen allgemeinen Urtheilen. Die Wahrscheinlichkeit wächst aber mit der Mehrheit der Fälle, und wenn die Fälle täglich vorkommen, so wird die Wahrscheinlichkeit so groß, daß sie mit der Gewißheit einerlei Wirkung hat, ob sie sich gleich immer noch dadurch als bloße Wahrscheinlichkeit ankündiget, daß man keinen bestimmten und hinreichenden Grund der Allgemeinheit angeben kann.

§. 464. Zur Induktion gehört zweierlei: 1) daß alle einzelne Urtheile, aus welchen man ein allgemeines bilden will, einerlei Qualität haben müssen, und daß kein wahres Urtheil vorhanden seyn muß, das die entgegengesetzte Qualität hat; und 2) daß die Prädikate der einzelnen Urtheile wesentliche Merkmale seyn müssen. Daß aber ein Merkmal wesentlich sey, wird um so wahrscheinlicher, je mehreren Gegenständen es gemein ist.

§. 465. Das Princip der analogischen Schlüsse ist: Wenn zwei oder mehrere Dinge von einer Gattung in so vielen Merkmalen übereinkommen, als man hat entdecken können, so werden sie auch in den noch übrigen Stücken überein-

kom-

kommen, die man noch nicht durchgängig hat entdecken können.

§. 466. Zur Analogie wird erfordert: 1) daß man die mehreren Dinge wirklich erfahren, und schon eine Menge ähnlicher Merkmale wahrgenommen hat, die mit denen, aus welchen man schließt, in einer Verknüpfung gedacht werden müssen; 2) die besondern Urtheile, wodurch die erfahrne Uebereinstimmung ausgedrückt wird, müssen unter einander vollkommen übereinstimmen, und wenigstens einige positive nicht blos negative Merkmale zu Prädikaten haben. 3) Die ähnlichen Merkmale, welche erfahren werden, müssen eben sowohl wesentliche Merkmale seyn, als diejenigen, auf welche man schließt; 4) die Analogie giebt nur wahrscheinliche Urtheile. Denn ihr Princip ist selbst nur wahrscheinlich. Je mehrere wesentliche ähnliche Merkmale man zwischen zwei Dingen bemerkt hat, und je genauer dieselben mit denen, auf welche geschlossen wird, zusammenhängen, desto mehr wächst die Wahrscheinlichkeit der daraus gegründeten Erkenntniß.

§. 467. Dergleichen Schlüsse werden aber nicht blos auf eigne, sondern auch auf fremde Wahrnehmungen gegründet. Denn die ersteren sind nur wenige, und wenn anderer Erfahrungen richtig sind; so gelten sie so viel als unsre eignen. Daher sind fremde Erfahrungen, so wie überhaupt die Erkenntnisse anderer für uns sehr wichtig. Denn wir ersparen viel Zeit und Mühe, wenn wir Erkenntnisse nicht selbst zu erfinden, sondern nur zu erlernen brauchen.

§. 468.

§. 468. Den Erfahrungserkenntnissen (§. 456.) stehen die Vernunfterkenntnisse entgegen, d. h. solche, deren Grund nicht auf der Empfindung beruhet. Diese werden ebenfalls, theils durch eignes Nachdenken gefunden, theils von andern mitgetheilt. Um sich dergleichen Erkenntnisse mittheilen zu lassen, dazu gehört zwar nicht so viel Kraft, als nöthig ist, sie zu erfinden, aber doch so viel als nöthig ist, um die Verbindung unter ihnen zu fassen, und dieselben in abstracto selbst zu denken.

§. 469. Die Mittheilung fremder Erkenntnisse ist also in jeder Rücksicht ein wichtiges Mittel, unsre Erkenntnisse zu erweitern. Es geschieht dieses aber theils einseitig, so daß wir blos anderer Gedanken aufnehmen, theils wechselseitig, so daß wir gemeinschaftlich durch gegenseitige Mittheilung unsrer Gedanken die Wahrheit zu erforschen suchen. Ersteres geschieht durch mündlichen oder schriftlichen Lehrvortrag, letzteres durch gelehrte Unterredungen oder Schriftwechsel (Disputation).

§. 470. Hauptsächlich geschieht der einseitige mündliche Unterricht in ganzen Wissenschaften, in Vorlesungen. Um aus denselben den gehörigen Nutzen zu ziehen, muß man

1) sich aus dem Handbuche einen allgemeinen Begriff von der Wissenschaft und deren Theilen zu machen suchen; und jeden Abschnitt vor der Vorlesung genau durchlesen, und die schwierigen Punkte bemerken.

2) Während des Vortrags die Aufmerksamkeit blos auf die Gedanken des Lehrers heften; und nichts

nichts aufschreiben, als was mit einigen Worten zur Unterstützung des Gedächtnisses geschehen kann, wie Büchertitel, Zahlen, Namen oder Beispiele.

3) Man muß, wo möglich, das Gehörte unmittelbar nach der Stunde wiederholen, prüfen und durchdenken; und dann den durchdachten Vortrag niederschreiben.

4) Besonders ist es gut, wenn man einem andern das Vorgetragene wieder vorträgt, oder sich mit einem andern, der ihn ebenfalls gehört hat, unterredet.

5) Bei dem Ende eines Hauptstücks muß man alle einzelnen Abschnitte desselben, und am Ende der ganzen Materie alle Theile wiederholen und das Ganze sich recht faßlich zu machen suchen.

6) Man muß die Vorlesungen nur als Anleitungen betrachten, die Wissenschaft gehörig für sich zu studiren; folglich das Studium der Wissenschaft am Schlusse der Vorlesungen nie für beendiget halten.

§. 471. Eine gelehrte Unterredung muß methodisch seyn, die Belehrung mag nun blos von einer oder von beiden Seiten der Zweck seyn. Die Unterredenden muß Wahrheitsliebe leiten; sie müssen der Sprache mächtig, frei von Leidenschaften seyn, und nicht von ihrem vorgesetzten Zwecke abweichen.

§. 472. Der schriftliche Unterricht geschieht durch Lesung guter Bücher. Er hat den Vortheil, daß man die Stunden, wo man lesen will, nach seiner eignen Lust zum Denken wählen, länger bei einer Sache verweilen und dieselbige öfters wieder-

hos

holen kann; dahingegen der mündliche Unterricht nicht nur eindrücklicher ist, sondern auch den Subjekten mehr angepaßt werden kann, und die weitere Erläuterung dabei statt findet.

§. 473. Wenn die Absicht der Lektüre ist, unsre Kenntnisse zu erweitern; so müssen wir nur solche Bücher wählen, wodurch dieser Zweck am besten befördert werden kann, und uns derjenigen Methode bedienen, wobei wir ihn am sichersten erreichen.

§. 474. Von jedem Schriftsteller fodern wir zu der ersten Absicht: 1) Deutlichkeit und Bestimmtheit, wozu gehört, daß er selbst deutlich und bestimmt denke, und daß er die Sprache vollkommen in seiner Gewalt habe. 2) Ordnung und Gründlichkeit, welche nach der Materie und den logischen Gesetzen beurtheilt wird, und 3) Vollständigkeit, die nach seinem Zwecke geprüft werden muß.

§. 475. Um aus dem Lesen der Bücher den gehörigen Nutzen zu ziehen, geben Vernunft und Erfahrung im Allgemeinen folgende Regeln an die Hand:

1) Man ordne seine Zwecke bei dem Lesen, überdenke sein Hauptstudium, und die Verbindung dessen, was man lieset, mit demselben.

2) Man befolge anfangs in der Ordnung, und der Wahl der Bücher den Rath eines verständigen Mannes.

3) Man überhäufe sich nicht mit allzuvielem Lesen, lese anfänglich blos klassische Bücher, und die-

diese sehr oft mit Nachdenken und beständiger Reflexion.

4) Man gewöhne sich nicht an das Obenhinlesen, welches vorzüglich durch solche Schriften geschieht, welche grösstentheils die Phantasie beschäftigen.

5) Man verweile bei jedem Satze so lange, bis man ihn ganz versteht, oder wenn dieses aus dem bisherigen unmöglich ist, so behalte man ihn doch stets im Gedächtniß, oder zeichne ihn auf, und mache mit allen folgenden Erkenntnissen den Versuch, ob sie zum Verständnisse desselben etwas beitragen.

6) Man merke vornemlich den Plan des Verfassers, und verzeichne sich denselben skeletmäßig in seinem Kopfe, oder auf Papier.

7) Man sammle die Bemerkungen, die sich bei dem Durchlesen darbieten, und theile das Gelesene fleißig andern mit.

8) Das Gelesene muß man mit dem Selbstgedachten vergleichen, und versuchen, ob etwas davon in die Fächer passe, die man sich schon im Verstande gemacht hat.

9) Das Wichtigste muß man excerpiren, doch ohne allzuvielen Zeitverlust.

§. 476. Will man insbesondere eine Wissenschaft aus Büchern studiren, so muß man

1) sich die gehörige Bücherkenntniß dieses Fachs erwerben, und schon alle nöthigen Vorkenntnisse inne haben;

2) sich zuerst durch ein gutes Kompendium eine systematische Uebersicht aller ihrer Theile entwerfen;

3) dann

3) dann die Hauptschriftsteller in der Ordnung lesen, wie einer dem andern zur Erläuterung dient.

4) Wenn Partheien in der Wissenschaft sind, so lese man von jeder Parthei den Hauptschriftsteller, und urtheile nicht aus den bloßen Berichten der Gegner über die eine oder die andre Parthei.

5) Man lese auch die besondern wichtigern Abhandlungen über einzelne Materien.

6) Das Neue und Paradoxe muß man nie scheuen oder zu lesen unterlassen. Da aber in dergleichen Schriften Anspielungen und Urtheile über das bisher gelehrte vorkommen, so muß man schon mit dem Gewöhnlichen bekannt seyn.

§. 477. Besonders ist es gut, sich das Wichtigste und Interessanteste aus den Büchern herauszuziehen. Hierbei hat man zur Absicht,

1) entweder die Uebersicht eines ganzen wissenschaftlichen Werks zu behalten. Sodann muß man, wenn die Ordnung des Buchs nicht schulmäßig ist, das Werk erst ganz durchlesen, dann sich einen kurzen systematischen Abriß desselben aufs Papier entwerfen, und hierauf die Lektüre noch einmal wiederholen, um den ganzen Abriß recht genau zu verfertigen. Jedoch muß man dergleichen Auszüge nur aus Hauptwerken machen;

2) oder man will blos einzelne Stellen zur Erweiterung seiner Erkenntnisse behalten. Hier muß man gewisse Rubriken und Fächer bei der Hand haben, um alles, was brauchbar scheint, so gleich darunter zu bringen. Diese bestimmt, wenn sie alphabetisch sind, am besten ein gutes Handlexikon,

wor-

worinne es auf die Rubriken verweiset; und wenn es Realrubriken sind, ein gutes Lehrbuch in jedem Fache.

§. 478. Was die Deutlichkeit der Erkenntnisse (§. 451.) betrift; so erlangt man

1) deutliche Begriffe von sinnlichen empfindbaren Dingen, a) wenn man sie mit gesunden, geübten Sinnen lange und oft von allen Seiten betrachtet; b) wenn man da, wo es nöthig ist, die Sinne künstlich verstärkt, und bei jedem Theile des Gegenstandes gehörig verweilt; c) wenn man seine sinnlichen Wahrnehmungen fleißig unter einander und mit den Wahrnehmungen anderer vergleicht, und d) die bleibenden Kennzeichen der sinnlichen Dinge gehörig absondert, und allein denkt.

2) Die Deutlichkeit solcher Begriffe, welche nicht empfindbare Merkmale enthalten, wird durch die Analyse befördert, indem man von allen andern Vorstellungen abstrahirt, die Aufmerksamkeit auf einen Begriff allein richtet, und jeden einfachen Bestandtheil desselben mit Bewußtseyn eine Zeitlang festhält, bis man sie alle, jedes für sich, und alle zusammengenommen denken kann.

Hierzu wird erfodert, daß man die Aufmerksamkeit schärfe, und das Abstraktionsvermögen durch Uebung, wozu die Anthropologie Anleitung giebt, vervollkomme.

§. 479. Um unsre Erkenntniß so wahr als möglich zu machen, (§. 451.) müssen wir uns 1) eine genaue Erkenntniß von unsern eignen Erkenntnißkräften erwerben, und ihre Grenzen auf das genaueste studiren;

ten; 2) daß wir nicht nur die verschiedenen Arten des Scheins, sondern auch alle die Fälle kennen lernen, wo er möglich ist; wie er aufgelößt, oder doch sein schädlicher Einfluß verhütet werden könn; 3) daß wir unsern Beifall gegen unsre und andrer Urtheile so lange zurückhalten, bis wir die Sache von allen Seiten geprüft, alle Arten des möglichen Scheins erwogen, und die hinreichenden Gründe für oder wider die Sache genau aufgefunden haben.

§. 480. Die Erkenntnißkräfte, so wie den ihnen anhängenden Schein lernt man kennen durch das Studium der Psychologie, Logik und Kritik der reinen Vernunft.

§. 481. Wo wir Grund haben, einen Schein zu vermuthen, oder wo wir ihn wirklich gefunden haben, da müssen wir ihn auflösen. Die Auflösung des Scheins geschieht aber auf eine zwiefache Art, 1) entweder daß wir ihn ganz wegschaffen, und das Objekt sowohl in den Sinnen oder der Einbildung, als auch in dem Verstande so vorstellen, wie es ist; oder 2) daß wir die Vorstellungen des Scheins zwar in den Sinnen oder in der Einbildung ungeändert lassen, aber doch das Objekt mit dem Verstande richtig denken; weil die gänzliche Wegschaffung des Scheins entweder nicht möglich oder nicht nöthig ist.

§. 482. Um den sinnlichen Schein überhaupt zu entdecken, muß man auf zwei Stücke seine Aufmerksamkeit richten,

1) auf den Zustand der Organe. Ob dieser regelmäßig sey, erfähet man theils durch eigne Unter-

tersuchung derselben, theils dadurch, daß man dieselben Objekte auf die Organe anderer wirken läßt. Denn wenn unsere Sinne allein von einem Objekte auf eine gewisse Art affirirt werden, so ist die stärkste Vermuthung, daß der Grund der abweichenden Vorstellung nicht sowohl im Objekte als in uns selbst liege.

2) Auf den Zustand und die Lage des Objekts. Ob diese den Organen angemessen sey, wird dadurch entdeckt, daß man ein und eben dasselbe Objekt unter mancherlei Umständen, in mancherlei Lagen und bei mancherlei äußern zufällig einwirkenden Objekten wahrnehme.

§. 483. Der sinnliche Schein (§. 425.) kann weggeschafft werden.

1) Wenn es in unsrer Macht steht, das Objekt unter den gehörigen Wahrnehmungspunkt zu bringen, alle Zwischenmaterien von demselben zu entfernen, und überhaupt das Objekt so zu verändern, und in einen solchen Zustand zu versetzen, wie es die Natur des Sinnes, der ihn wahrnehmen soll, erfordert.

2) Wenn man die subjektiven Ursachen, welche den Schein hervorbringen, wegschaffen kann, indem man entweder das Organ ändert und durch Instrumente vervollkommnet, oder die Krankheit hebt, welche den Schein veranlaßt, und das Ding zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen beobachten kann. Der sinnliche Schein kann aber blos entdeckt werden:

1) wenn sich weder die Organe noch die Lage und zufälligen Beschaffenheiten der Objekte ändern lassen.

2) Wenn

2) Wenn die Sinne das, was sie vorzustellen scheinen, und was blos mit ihren Vorstellungen innigst verknüpft ist, gar nicht vorstellen können.

Der sinnliche Schein wird aber entdeckt,

1) wenn man seine Ursachen offenbaret, und die Objekte durch andre Sinne darstellt, von denen man gewiß ist, daß sie die richtige Beziehung des Objekts darstellen.

2) Wenn man durch den Verstand entdeckt, daß die sinnlichen Vorstellungen, im Falle sie als objektiv angenommen würden, andern gewissen und ausgemachten Wahrnehmungen oder Sätzen widersprechen. Hier ist der Schein gewiß, und nur seine Erklärung noch zu suchen.

§. 484. Der Schein der Einbildungskraft (§. 426.) wird entdeckt,

1) wenn man die sinnlichen Vorstellungen, mit denen die Einbildungen zusammenhängen, und mit denen sie gleichartig zu seyn scheinen, deutlicher macht.

2) Wenn man die subjektiven zufälligen Ursachen, welche die Einbildungen so lebhaft machen, wegschafft.

3) Wenn man ihren Widerspruch mit ausgemachten Wahrheiten entdeckt.

4) Wenn man anders woher beweisen kann, daß das, was die Einbildung vorstellt, unmöglich durch die Sinne vorgestellt werden, oder von dem Objekte herrühren könne.

Der Schein der Einbildung kann weggeschafft werden,

1) wenn

1) wenn man den Einbildungen ihre Stärke benehmen kann.

2) Wenn man die sinnlichen Vorstellungen, die sie verunstalten, und die Verstandeserkenntniß, in die sie sich mischen, deutlicher machen kann.

Sein Einfluß auf das Urtheilen kann aber blos durch dessen Entdeckung verhütet werden, wenn die subjektiven Ursachen desselben durch die Länge der Zeit so groß geworden sind, daß es nicht mehr in unsrer Willkühr steht, sie wegzuschaffen.

§. 485. Der Schein des Gedächtnisses (§. 427.) ist sehr schwer zu entdecken, wenn man nicht Erscheinungen vor sich hat, aus denen man mit Gewißheit wissen kann, daß unsre Gedächtnißvorstellung ehemals mit ihnen zusammengehangen habe. Er wird weggeschafft, sobald man die Gedächtnißvorstellung beweiset oder sie berichtiget.

§. 486. Gegen den Schein der Leidenschaften (§. 428.) wirkt nichts als genaue Kenntniß seiner selbst, und eine so große Wahrheitsliebe, welche alle übrige Leidenschaften aufwiegt. Da diese aber als beharrliche Neigung in einer solchen Stärke bei keinem Menschen statt findet, so wird die Beobachtung folgender Regeln den Schein, der daher entsteht, sehr oft, wo nicht wegschaffen, doch seinen Einfluß auf den Verstand verhüten können:

1) Man lerne sich selbst, besonders seine Neigungen, Begierden und Leidenschaften kennen.

2) Man sey argwöhnisch gegen alle Urtheile, die mit irgend einer unsrer starken Neigung zusammen-

 hän-

hängen, und unterwerfe sie der allerschärfsten Untersuchung.

3) Man suche genau zu erforschen, wie viel Gewicht die Gründe der Wahrheit von unsern Neigungen erhalten, und wie viel ihnen die Vernunft allein zugesteht.

4) Man probiere sein Fürwahrhalten an der Vernunft anderer, die nicht von gleicher Neigung getrieben werden, und die wenigstens in Ansehung der zu untersuchenden Sätze unpartheiisch sind.

5) Bei der Prüfung eines jeden Urtheils vergesse man niemals seine Lieblingsneigungen mit in Erwägung zu ziehen, die so häufig Ursachen des subjektiven Beifalls oder Nichtbeifalls sind.

§. 487. Den Schein, welchen die Sprache verursachen kann (§. 429.), entdeckt man durch eine genaue Bekanntschaft mit derselben, durch die Kenntniß der bestimmten Bedeutung der Worte, durch **Auslegungskunst** und **Kritik**.

§. 488. Der Schein, welcher aus den Trugschlüssen entsteht, wird, so fern er blos von der falschen Form derselben herrühret, durch eine genaue logische Prüfung entdeckt und weggeschafft. Aber es trifft sich auch sehr oft, daß dieser Schein, der mit den Trugschlüssen verknüpft ist, von ganz andern Ursachen, welche tief in die menschliche Natur verflochten sind, herrühret. In diesem Falle sind die Vorstellungen selbst zwar unvermeidlich, aber ihr Einfluß auf unser Urtheil, der sich auf jene Form stützt, kann doch dadurch verhütet werden, daß man beweiset, die Vorstellungen gründen sich nicht

auf

auf Vernunftschlüsse, seyn also nicht objektiv, sondern blos durch subjektive Gründe in uns hervorgebracht.

§. 489. Ueberhaupt müssen wir darauf bedacht seyn, den subjektiven Ursachen, welche uns zum Irrthume verleiten, (§. 424.) entgegen zu arbeiten. Hierzu ist nöthig:

1) daß man sichs zum Gesetze macht, selbst zu denken, und in Sachen der Vernunft nicht der Auktorität anderer zu folgen.

2) Daß man die Gegenstände nicht aus seinem eingeschränkten, sondern aus einem allgemeinen Gesichtspunkte betrachte.

3) Daß man stets mit den wahren Grundsätzen einstimmig oder consequent denke.

Durch Befolgung von 1. reißt man sich von den Vorurtheilen los und wird aufgeklärt; durch Beobachtung der zweiten Regel wird man von der bornirten Denkungsart frey, welche der Wahrheit allemal schädlich ist; und wer konsequent ist, vermeidet alle Widersprüche, und wird dadurch manche Irrthümer entdecken, die sich bei einer inconsequenten Denkart leicht einschleichen.

§. 490. Alle Mittel gegen den Irrthum sind theils Präservativmittel, theils Heilmittel. Irrthümer, welche durch Gewohnheit und langen Gebrauch eingewurzelt sind, auszurotten, ist noch weit schwerer, als sich vor neuen Irrthümern zu verwahren.

§. 491. Das allgemeinste und sicherste Präservativmittel ist die Zurückhaltung des Beifalls,

 wel-

welche darinne besteht, daß man nicht eher zuversichtlich urtheilt, als bis man sich aller Gründe vollkommen und deutlich bewußt ist. Eine solche Behutsamkeit im Urtheilen wird befördert, wenn man fleißig bedenkt,

a) daß die Wahrheit nur durch eigne Einsicht, aus der Natur der Sache selbst geschöpft werden, und daß äußere Umstände nie unmittelbare Gründe der Wahrheit seyn können.

b) Daß keine Vernunft so erhaben, kein Talent so groß, und überall nichts so heilig sey, das sich nicht der strengsten Prüfung unsrer Vernunft unterwerfen müßte.

§. 492. Heilmittel sind 1) die Auflösung des Scheins und 2) die unpartheiische genaue logische Untersuchung. Aber ihre Anwendung ist deswegen so schwer, weil die Entdeckung des Uebels selbst so viele Mühe kostet. Um diese desto eher aufzufinden, muß man

1) bedenken, daß es ein ganz ausgemachter Satz sey, daß die Menschen sämtlich, weil der Anfang ihrer Ausbildung größtentheils mechanisch ist, viele Vorurtheile und Irrthümer einsaugen, und daß also auch ein jeder bei genauer Untersuchung dergleichen in sich antreffen müsse, und daß wir ganz gewiß uns in dem allergrößten Wahne befinden, wenn wir etwa überzeugt zu seyn glauben, daß wir von dergleichen Irrthümern ganz frei sind, oder keine in uns finden können.

2) Man muß irgend einmal sein ganzes Gedankensystem, alle seine Urtheile und Meinungen, ja alle

alle seine Kräfte, welche zur Untersuchung dienen, genau durchgehen, und an der Wahrheit alles dessen, was man bisher geglaubt und für wahr gehalten hat, so lange zweifeln, bis man durch eine strenge und vernünftige Prüfung solche Gründe aufgefunden hat, welche das Fürwahrhalten der Vernunft rechtfertigen. Dieses ist der sogenannte Kartesianische Skepticismus, der uns befiehlt, nichts ohne Einsicht vernünftiger Gründe für wahr zu halten.

3) Unter allen ist der allergrößte Argwohn gegen diejenigen Sätze nöthig, welche uns von Jugend auf eingeprägt sind, welche die Religion unsrer Väter und die heilige und wichtige Miene unsrer Lehrer ehrwürdig, die Gewohnheit aber uns geläufig gemacht hat; oder solche Sätze, mit denen unsre Leidenschaft, Gewohnheit und andre subjektive Eigenschaften zusammenhängen. Denn allenthalben, wo Meinungen, Gewohnheit, Unterricht, Erziehung oder Religion ins Spiel kömmt, da können sich Irrthümer am allerleichtesten verstecken.

§. 493. Um den möglichsten Grad der Gewißheit in (§. 442.) unsrer Erkenntniß zu erreichen, müssen wir alles beobachten, was nöthig ist, um uns so wohl von den historischen als rationalen Erkenntnissen (§. 444.) zu überzeugen.

§. 494. Daß Begebenheiten wirklich jetzt sind, oder ehemals gewesen sind, davon können wir theils durch Wahrnehmung, theils durch Schlüsse überzeugt werden. Das letztere geschieht dadurch, daß man den nothwendigen Zusammenhang einer wahrge-

genommenen Begebenheit mit einer nicht wahrgenommenen darthut.

§. 495. Die Wahrnehmung ist entweder eigne oder fremde Erfahrung. Wenn letztere gewiß ist, so gilt sie so viel als unsre eigne, ja noch mehr, wenn die unsrige nicht so gewiß ist.

§. 496. Unsre eignen Wahrnehmungen können uns nur dann von Faktis Gewißheit geben, wenn sie die strengste Prüfung nach den Regeln der Wahrheit aushalten (§. 481.). Fremde Erfahrungen müssen wir aus den Berichten beurtheilen, die man uns davon giebt. Ein solcher Bericht heißt ein Zeugniß, und das Fürwahrhalten um eines Zeugnisses willen, der historische Glaube.

§. 497. Die Gründe, wodurch wir bestimmt werden, dem Zeugnisse eines andern zu glauben, machen dessen Glaubwürdigkeit aus. Ein Zeugniß, das nicht volle Glaubwürdigkeit hat, ist verdächtig, und es ist nun um so verdächtiger, je mehr oder je stärker die Gründe sind, welche der Glaubwürdigkeit fehlen.

§. 498. Bei jedem Zeugnisse hat man zu sehen 1) auf das Objekt der Erzählung selbst; 2) auf die Eigenschaften des Subjekts, welches etwas bezeuget, und 3) auf das Verhältniß des Zeugnisses zu dem Subjekte.

§. 499. 1) Eine Erfahrung kann gar nicht bezeugt werden,

a) wenn

a) wenn sie widersprechende Umstände enthält,

b) wenn es gar keine Erfahrung ist, sondern ein Schluß, der aus der Erfahrung gezogen ist, und der blos für eine Erfahrung ausgegeben wird.

c) wenn der Gegenstand gar nicht durch Sinne wahrgenommen werden kann.

Das Objekt macht das Zeugniß verdächtig.

a) wenn es den Erfahrungen anderer bewährten Männer widerspricht.

b) wenn es den natürlichen bisher bekannt gewordenen Gesetzen widerstreitet.

Hingegen liegt kein Grund in dem Objekte, das Zeugniß zu bezweifeln.

a) Wenn die beobachteten Erscheinungen zusammenhängend sind, und sich mit allen bekannten vorhergehenden und nachfolgenden Begebenheiten reimen lassen.

b) wenn sie der Natur der Sache gemäß sind, und ähnliche Erscheinungen schon öfter von tauglichen Zeugen, sind bezeugt worden.

§. 500. 2) Die subjektiven Eigenschaften, welche von dem Zeugen gefordert werden, sind Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit, oder ein Verstand und ein Wille, der wenigstens zu der Zeit, da das Subjekt das Zeugniß ablegte, durch keine Hindernisse eingeschränkt war, seinen Gesetzen gemäß zu wirken.

Zur Tüchtigkeit des Zeugen gehört,

a) daß er genugsame Geschicklichkeit habe, die Erfahrung anzustellen. Dazu gehört, daß er alle

Vor-

Vorkenntnisse, die nöthigen Instrumente u. s. w. kenne, Einsicht genug habe, sich vor Sinnentäuschungen und Illusionen der Phantasie in Acht zu nehmen. Zu der einen Erfahrung gehört mehr, zur andern weniger Geschicklichkeit. Man muß daher dieselbe nach jeder Erfahrung selbst bestimmen.

b) Daß er in dem Zustande ist, worinne er die Erfahrung hat richtig anstellen können. Krankheit, Furcht, Flüchtigkeit, Schläfrigkeit u. s. w. hindern oft die Richtigkeit der Erfahrungen.

c) Daß er auch die Geschicklichkeit hat, seine Erfahrungen so mitzutheilen, daß man ihren Sinn fassen kann.

Zur Aufrichtigkeit des Zeugen wird erfordert,

a) daß es sein wirklicher Vorsatz war, die Wahrheit zu sagen, daß er ein wahres Interesse dabei gefunden hat, und mit den Vortheilen der Wahrheit, und den Nachtheilen der Verfälschung bekannt gewesen ist. Dem gemeinen Manne, alten Geschichtschreibern, (in Ansehung des Details) und ästhetischen Historikern ist um deßwillen nie ganz zu trauen.

b) Daß er das Zeugniß ohne Zwang und Verleitung ablege, daß weder Liebe noch Haß, noch sonst ein schlechter Charakterzug ihn bestimme.

Daher wird die Aufrichtigkeit eines Zeugen verdächtig,

a) wenn der Zeuge sonst über Lügen oder Erdichtungen ertappt worden;

b) wenn Ursachen da waren, welche den Willen leicht zur Verfälschung bestimmen können; wie

Ei=

Eigennutz; gewisse Rücksichten, die wegen des Vaterlandes, der Religion oder anderer Privatumstände auf den Willen einen nachtheiligen Einfluß haben konnten.

c) Wenn der Zeuge nur beiläufig ohne besondern Vorbedacht erzählt, oder gar die Absicht hat, nicht sowohl etwas Wahres, als etwas Schönes vorzutragen.

Hingegen hat die Aufrichtigkeit eines Zeugnisses schon sehr viel für sich.

a) Wenn der Zeuge schon sonst als ein rechtschaffener Mann bekannt ist, und die Wahrheit mehrerer seiner Zeugnisse schon anerkannt ist;

b) wenn er besondere Beweggründe hatte, die Wahrheit zu sagen; und überhaupt die Aussage derselben mit seinem Interesse und Neigungen zusammenstimmt; die Verfälschung derselben ihnen aber widerspricht.

c) Wenn man weiß, daß er die Wichtigkeit der Wahrheit in ihrem ganzen Umfange gekannt und geschätzt hat;

d) wenn er ausdrücklich ankündiget oder zu verstehen giebt, daß es seine Absicht sey, Wahrheit zu sagen, und seine Erzählung die gehörige Klugheit und Vorsicht verräth.

§. 501. Man sieht hieraus, daß eine große Geschicklichkeit und viel Verstand dazu erfordert wird, die Richtigkeit eines Zeugnisses in jedem gegebnen Falle zu beurtheilen. Denn wer eines Zeugen Tüchtigkeit und Behutsamkeit beurtheilen will, muß selbst wissen, was eine Erfahrung zuverlässig mache; und

wer

wer von der Aufrichtigkeit eines Zeugen urtheilen will, muß nicht nur den Charakter desselben kennen, sondern muß auch wissen, durch welche Bewegungsgründe das menschliche Herz zur Verletzung oder Verhehlung der Wahrheit könne verleitet werden.

§. 502. 3) Das Verhältniß des Zeugnisses zum Subjekt, ist das Verhältniß der Wirkung und Ursache. In dieser Rücksicht ist ein Zeuge entweder ein unmittelbarer (Augenzeuge) oder ein mittelbarer (Ohrenzeuge); je nachdem er seine eigne Erfahrung oder die Erfahrung eines andern bezeuget. Die Mittelzeugen sind den unmittelbaren gleich zu achten, wenn kein Grund da ist zu glauben, daß das Zeugniß durch Zusätze oder Verstümmelungen durch sie verfälscht worden ist; je mehr es aber gewiß oder wahrscheinlich ist, daß durch den Mittelzeugen die Erfahrung verfälscht ist, desto mehr verliert er an Glaubwürdigkeit. Das Gerücht, oder die mündliche Tradition ist ein Zeugniß, wo der unmittelbare Zeuge gar nicht bestimmt werden kann, und hat theils wegen der Leichtigkeit der Verfälschung, theils wegen der Ungewißheit ihres ersten Entstehens einen sehr geringen Grad von Glaubwürdigkeit.

§. 503. Wer einem Zeugnisse ohne Untersuchung von seiner Glaubwürdigkeit, Glauben beimißt, ist leichtgläubig; wer seinen Beifall bei jedem Zeugnisse so lange zurückhält, bis er dessen Glaubwürdigkeit nach den schärfsten Gründen bewähret gefunden hat, ist schwergläubig; wer überhaupt geneigt ist, keinem Zeugnisse eines andern auch bei gehörigen Gründen zu trauen, ist ungläubig.

§. 504.

§. 504. Eine besondere Art von Zeugniß ist Sprache und Schrift; beide sind als Zeugnisse der Gedanken anzusehen; die letztern mögen übrigens einen historischen Inhalt haben oder nicht. Bei einer Schrift muß 1) ihr Verfasser ausfindig gemacht; 2) die Aechtheit der ganzen Schrift und ihrer Theile dargethan und 3) der Sinn der Schrift bestimmt werden. Die Kunst der beiden ersten Stücke zu erforschen, ist das Geschäft der Kritik; die Geschicklichkeit, den Sinn gehörig auszufinden, ist die Auslegungskunst.

§. 505. Rationale Erkenntnisse kennen nicht durch Zeugnisse gewiß werden. Man muß die Gründe, auf welchen sie beruhen, entweder selbst einsehen, oder doch gewiß seyn, daß sich die Vernunft des andern nicht betrogen habe. Nur in der letztern Voraussetzung und unter Vorbehaltung der Freiheit eigner Untersuchung, die hier allemal möglich ist, kann man rationale Sätze aus anderer Autorität annehmen.

§. 506. Da es nicht möglich ist, alle Erkenntnisse zu umfassen, noch weniger von allen gewiß zu werden; so ist eine Absonderung und Scheidung derselben nothwendig. Es müssen nemlich diejenigen, welche durch feste Principien zusammenhängen, abgesondert und zu einem besonderen Ganzen verbunden werden. Hierdurch entstehen so verschiedene Wissenschaften, als es Grundsätze giebt, durch welche sich dergleichen Erkenntnisse verknüpfen lassen.

§. 507. Fehlt es noch an festen und gewissen Grundsätzen; so können unterdessen Hypothesen (§. 364.)

(§ 364.) ihre Stelle vertreten. Je mehr Erkenntnisse aus einer solchen Hypothese abgeleitet werden können, und je zureichender sie zur Erklärung ist, desto wahrscheinlicher wird sie selbst, und die Erklärungsart durch sie.

§. 508. Wo auch kein hinreichender Grund da ist, ist eine Hypothese als Erklärungsgrund anzunehmen, da müssen wir uns bei der blos historischen Erkenntniß begnügen.

§. 509. Ob nun unsre Ueberzeugung gegründet sey, dieses zu erkennen giebt die scharfe Prüfung unsrer Behauptung vor andern, ein vortrefliches Mittel; besonders, wenn die Prüfung wechselseitig ist, und die Gegenstände wieder geprüft werden.

§. 510. Der gelehrte Streit oder die Disputation soll zur Absicht haben durch Widerspruch, Einstimmigkeit der Urtheile der Dissentirenden zu bewirken. Beide Partheien suchen dieses dadurch hervorzubringen, daß sie einander ihre Sätze beweisen, widerlegen, oder Zweifel gegen einander erregen u. s. w. Jeder sucht das Fürwahrhalten des andern wankend, und es mit dem seinigen einstimmig zu machen, oder er ist bemüht, den andern von seinen Nutzen zu überzeugen.

§. 511. Ist es den Disputirenden nicht blos um eine Scheinüberzeugung, sondern um eine wahre Ueberzeugung zu thun; so müssen sie vor allen Dingen

1) den Streitpunkt genau bestimmen (formatio status controversiae) also ihre Meinungen genau

nau zu fassen suchen, (wozu die assumtio in retreti-
tio argumenti bei der mündlichen Disputation dient),

2) sich über ihre wechselseitigen Principien verständigen, und über das Princip sich vereinigen, aus welchem sie ihre Beweise und Gegenbeweise führen wollen.

§. 512. Man beweiset entweder dem andern seinen eignen Satz, oder widerlegt des andern Gründe, d. h. man beweiset, daß die Gründe falsch seyn; oder man bringt Gründe gegen des andern Satz vor, d. h. man bestreitet ihn, greift ihn an.

§. 513. Ein wahrer Satz kann bestritten, aber nicht widerlegt werden. Angriffe und Widerlegungen sind nichts als versuchte Beweise, und daher als solche zu beurtheilen.

§. 514. Die beste Manier, andere zu widerlegen, ist: 1) daß man zeigt, wie der andre in den Irrthum verfallen sey, indem man offenbart, welche äußere Umstände ihn verhinderten, die Sache richtig zu beurtheilen, oder welche falsche Principien ihn zu seiner Behauptung verleiteten. 2) Daß man die Falschheit der Grundsätze darthut. 3) Daß man die Fehler im Schließen aufdeckt.

§. 515. Wer einen andern von seinem Irrthume überführen will, muß in den ersten Grundsätzen mit ihm einig seyn, und durch eine regelmäßige Verbindung der Schlüsse, die also auch der andre für richtig erkennen muß, die Falschheit des Satzes seines Gegners darthun. Ein Mensch, der keine Principien hat, und die Schlußordnung nicht fassen und beurtheilen kann, kann gar nicht von seinem Irrthume überzeugt werden.

§. 516. Eine Widerlegung heißt κατ' ανθρωπον (ex concessis) wenn der Grundsatz, aus welchem sie geführt wird, eine bloße subjektive Meinung des Gegners ist; κατ' αληθειαν, wenn die Grundsätze objektive Grundsätze sind. Nur die letztere ist eine wahre Widerlegung.

§. 517. Man greift entweder den Satz oder den Beweis eines Satzes an. Im letztern Falle läßt man die Wahrheit oder Falschheit des Satzes unangetastet. Denn wenn auch mehrere Beweise eines Satzes widerlegt werden, so kann doch noch ein anderer möglich seyn. Wer einen Satz widerlegt, widerlegt auch alle seine Beweise. Wenn auch alle bekannte Beweise für einen Satz widerlegt werden, so folgt dessen Falschheit doch nicht. Denn ein subjektiver grundloser Satz, ist noch kein falscher Satz: nur die Behauptung, daß man dessen Wahrheit einsehe, ist falsch.

§. 518. Ein feindseliger oder gehässiger Angriff ist ein solcher, wo man lächerliche oder gefährliche Folgen aus dem Satze eines andern zieht, wodurch die Wahrheit des Satzes nicht widerlegt, sondern der Gegner nur lächerlich oder verhaßt gemacht wird (argumentum ab invidia ductum). Ein solcher Angriff ist unvernünftig, denn er rührt aus einer Leidenschaft her, und die Wahrheit wird dadurch nicht ausgemacht.

§. 519. Wer Folgen aus einem Satze zu einem andern Zwecke zieht, als ihn zu widerlegen, heißt ein Konsequenzenmacher (consequentiarius). Wer gar um einer Meinung willen, andern an ihrem Glück zu schaden gedenkt, ist ein Verfolger.

§. 520.

§. 520. Wer angegriffen wird, muß sich, wenn er kann, vertheidigen, d. h., er muß beweisen, daß er durch den Angriff nicht widerlegt sey. Wer dies nicht beweisen kann, vertheidigt sich umsonst.

§. 521. Ein wahrer Satz wird am besten vertheidigt durch seinen vollständigen und richtigen Beweis. Wer also Sätze vertheidigen will, muß eine Fertigkeit im Prüfen und Beweisen besitzen. Ein Angriff, der gegen einen Satz gerichtet ist, dessen richtiger und vollständiger Beweis geführt ist, wird verachtet, und gegen ihn bedarf der Satz keiner Vertheidigung.

§. 522. Schriften, in welchen man Meinungen angreift, oder sie vertheidigt, sind Streitschriften. Schriften, in welchen man sich gegen feindselige Angriffe vertheidigt, heißt Apologien.

§. 523. Wer aber Vertheidigungen und Widerlegungen gehörig beurtheilen will, muß vornemlich mit den Fehlern genau bekannt seyn, in welche die Menschen in dieser Rücksicht leicht verfallen, damit er die Sophismata, wodurch sie den Schein der Wahrheit zu erkünsteln suchen, desto leichter bemerke. Die gewöhnlichsten Kunstgriffe, deren man sich in Reden und Schreiben häufig bedient, sind:

1) Sie stellen ihre Sätze mit ausgemachten Wahrheiten zusammen und leiten sie scheinbarlich davon ab; wo denn leicht der Beifall des wahren Satzes sich auch zum falschen associirt.

2) Sie zeigen erst die Ungereimtheiten oder das Unzuläßliche eines gewissen Satzes, und führen alsdann den ihrigen als das Gegentheil auf.

3) Sie

3) Sie richten sich nach dem Modetone, berufen sich auf die Menge, auf die Alten, oder auf berühmte Namen, statt Gründe hervorzubringen.

4) Sie tragen zweifelhafte Sätze mit dem Tone der größten Gewißheit vor, und sprechen überall entscheidend.

5) Sie suchen den Gegner durch Witz lächerlich, durch Herabsetzung verächtlich und durch Konsequenzen verhaßt zu machen.

6) Von schulgerechten Beweisen sprechen sie als von Schulfüchserei, um eine strenge schulgerechte Untersuchung abzuhalten.

7) Sie suchen mehr auf die Einbildungskraft und auf das Herz, als auf den Verstand zu wirken, mischen das Wahre unter das Falsche, geben sich das Ansehn der Gewissenhaftigkeit und Religiösität 2c.

8) Sie suchen das durch die Menge der Gründe zu ersetzen, was ihnen an Wichtigkeit abgeht.

9) Oft entscheiden sie nicht, bereiten aber alles zur Entscheidung vor, und stellen alles dem Urtheile des Lesers oder Zuhörers anheim, der dann selbst zu urtheilen sich einbildet, weil seiner Neigung und seinem Stolze geschmeichelt wird.

Kritische Anfangsgründe
der
Metaphysik.



Einleitung.

I.

Begriff von dem, was in dem Folgenden abgehandelt werden soll.

§. 524. Metaphysik ist der Inbegriff derjenigen philosophischen Erkenntnisse von den Dingen, welche bloße Erfahrung nicht lehren kann, es sey nun, daß sie vor oder nach der Erfahrungserkenntniß erworben werde.

§. 525. Sie unterscheidet sich von der Logik dadurch, daß diese blos formale Denkgesetze, jene aber Beschaffenheiten der Dinge enthält. Die Logik zeigt, wie der Verstand denken muß, die Metaphysik, wie die Dinge beschaffen seyn müssen.

§. 526. Nun hat man bisher zur Metaphysik sehr vielerley Erkenntnisse gezogen, wovon nur wenige von der Beschaffenheit sind, daß sich die Philosophen darüber vereiniget haben. Ihrer Natur nach müssen zur Metaphysik gerechnet werden: 1) die allgemeinen Begriffe von den Dingen, welche als nothwendige und wesentliche Merkmale aller Gegenstände überhaupt und ihrer Verhältnisse untereinander gedacht werden; 2) die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, wodurch die natürlichen Gegenstände bestimmt werden; 3) die allgemeinen Begriffe

und Grundsätze, durch welche auf das Uebersinnliche geschlossen, und wodurch das Uebersinnliche bestimmt wird.

§. 527. Es lehrt aber die Geschichte, daß die größten Philosophen aller Zeit niemals über die Hauptpunkte der Metaphysik haben einig werden können, und daß mit gleichem Scharfsinne die widersprechendsten Meinungen behauptet worden sind, welches doch nicht seyn könnte, wenn evidente Beweise für die metaphysische Behauptung möglich wären. Daher muß mit Recht ein Verdacht gegen die Möglichkeit einer metaphysischen Wissenschaft selbst entstehen.

§. 528. Die Untersuchung über die Möglichkeit einer Metaphysik wird also vor aller Metaphysik selbst vorhergehen müssen.

§. 529. Eine solche Untersuchung wird in nichts andern bestehen können, als in der Prüfung dessen, was durch die bloße menschliche Erkenntnißkraft überhaupt ausgerichtet und erkannt werden kann.

§. 530. Dieses kann nur dadurch geschehen, daß man das Erkenntnißvermögen des Menschen in abstracto betrachtet, und durch Zergliederung desselben erforscht, was es für sich allein erwogen, leisten könne, und welchen wesentlichen und nothwendigen Gesetzen es in so vielen Handlungen und Vorstellen der Gegenstände unterworfen sey? Hierdurch lernt man die subjektiven Bedingungen des Erkenntnisses kennen.

§. 531. In wiefern nun blos die Handlungen des Erkenntnißvermögens betrachtet werden, wie

weit

weil sie durch die innere Natur desselben selbst bestimmt sind, nicht durch äußere zufällige Umstände, heißt das Erkenntnißvermögen rein, und eine Untersuchung über das, was das reine Erkenntnißvermögen in Bestimmung und Erkennung der Gegenstände thun kann, heißt Kritik des reinen Erkenntnißvermögens. Diese untersucht daher die Möglichkeit einer Metaphysik, und bestimmt die subjektiven und nothwendigen Bedingungen eines Erkenntnisses überhaupt.

§. 532. Diese Kritik (§. 530.) zerfällt in drey Theile: 1) die Kritik der speculativen Vernunft oder des theoretischen Erkenntnißvermögens, welche die nothwendigen Bedingungen untersucht, unter welchen Gegenstände allein von uns erkannt werden können, 2) die Kritik der Urtheilskraft, welche die Bedingungen erwägt, unter welchen wir über die mannichfaltigen Gegenstände der Erfahrung zu urtheilen im Stande sind, 3) die Kritik des praktischen Erkenntnißvermögens, d. i. die Untersuchung der Bedingungen, unter welchen allein die Vernunft eine Quelle der Handlungen seyn kann.

§. 533. Alle diese Untersuchungen beschäftigen sich mit Erkenntnissen a priori. Der Begriff derselben, so wie der Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Erkenntnissen, muß daher schon hier in der allgemeinen Einleitung erklärt werden.

II.

II.

Von dem Unterschiede der Erkenntnisse a priori und a posteriori.

§. 534. Etwas wahrnehmen, heißt sich dasselbe durch Empfindung vorstellen. Die Empfindung aber ist die Gemüthsveränderung, welche durch Einwirkung eines Gegenstandes auf ein lebendiges Geschöpf hervorgebracht wird.

§. 535. Wenn nun die Vorstellung eines Objekts durch die Empfindung desselben (es sey eigne oder fremde) bestimmt wird; so heißt die dadurch erzeugte Erkenntniß desselben, Erkenntniß á posteriori oder Erfahrungserkenntniß, auch empirische Erkenntniß.

§. 536. Man kann so wohl die Merkmale, als die Verknüpfung dieser Merkmale mit einem Objekte a posteriori erkennen, in wiefern das Beysammenseyn ein Merkmal der Verknüpfung ist.

§. 537. Wenn wir aber einem Dinge ein Merkmahl beylegen, ohne dasselbe oder dessen Verknüpfung mit dem Objekte vorher wahrgenommen (§. 534) zu haben, oder wenigstens, ohne unsere Verknüpfung auf diese Wahrnehmung zu gründen; so heißt die Erkenntniß des Dinges durch dieses Merkmal a priori.

§. 538. Es werden also alle Erkenntnisse, wodurch einem Objekte nicht empfindbare Merkmale beygelegt werden, oder deren Objekt selbst gar nicht empfunden werden kann, Erkenntnisse a priori seyn.

§. 539.

§. 539. Wenn in einem Urtheile etwas allgemein und als nothwendig ausgesagt wird; so wird das Allgemeine und Nothwendige jedesmal nur a priori erkannt werden können. Denn 1) kann nur das Einzelne empfunden werden, nie aber können alle mögliche Fälle durch Empfindung wahrgenommen werden, und wenn daher von dem bisher wahrgenommenen Falle auf alle noch wahrzunehmenden geschlossen wird; so muß außer der Empfindung noch ein anderer Grund zu diesem Schlusse da seyn, 2) kann man zwar wahrnehmen, daß zwey oder mehrere Dinge beysammen sind, daß aber diese nothwendig beysammen und unzertrennlich sind, läßt sich nie empfinden, also auch nie a posteriori erkennen.

§. 540. Was daher aus einem allgemeinen Urtheile erkannt wird, wird ebenfalls a priori erkannt, woraus folgt, daß alle Schlüsse, Urtheile a priori sind, weil man sich darin nie auf die Empfindung, sondern auf das Allgemeine im Obersatze stützt. Was aber aus Erkenntnissen a priori gefolgert wird, ist ebenfalls Erkenntniß a priori.

§. 541. In wie weit jedoch nur die öftere Wahrnehmung einer Sache der Grund ist, jene Allgemeinheit in einem gewissen Falle vorauszusetzen, wird sie nicht eigentlich a priori erkannt, und die daraus hergeleiteten Sätze können nur relative Erkenntnisse a priori heissen, deren Grundsätzen strenge Allgemeinheit nicht zukömmt, oder doch im allgemeinen eine nothwendige Verknüpfung, also schon ein Erkenntniß a priori voraussetzen.

§. 542.

§. 542. Ist aber eine Erkenntniß weder in der Nähe noch Ferne durch Erfahrung bestimmt; so heißt sie absolute a priori, und wie fern ihr auch kein Empfindungsmerkmal beygemischt ist, reine Erkenntniß a priori.

§. 543. Die Kennzeichen der Erkenntniß a priori sind also: 1) wenn sie nicht empfindbare Merkmale enthält; 2) wenn und wiefern ihr Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukömmt.

§. 544. Die Fähigkeit zu empfinden, heißt Sinnlichkeit. Der Inhalt aller empirischen Erkenntnisse hat daher die Sinne zur Quelle, und die Erkenntnisse a posteriori werden daher auch Sinneserkenntnisse genannt.

§. 545. Was ein Ding für Empfindungen verursachen möge, läßt sich vorher, ehe es selbst oder ein ihm ähnliches empfunden ist, nicht bestimmen. Nachdem es aber einmal empfunden ist, denken wir es als einen Grund solcher Empfindungen, als ein Objekt, das allemal d. i. nach einer Regel dieselben Empfindungen wieder hervorbringen wird, und dann sagen wir, daß uns die Erfahrung solches lehre, und einen Inbegriff solcher Erkenntnisse nennen wir Erfahrungserkenntniß.

§. 546. Den Umstand, daß ein Ding ein Grund sey, immer dieselben Empfindungen wieder zu erzeugen, lehrt nicht die Empfindung, sondern ein Schluß, nach welchem wir voraussetzen, daß die Natur eine gewisse Beständigkeit und Einförmigkeit in ihren Beschaffenheiten habe. Dieses ist aber wieder ein allgemeiner Satz, welcher durch die Sinne nicht erkannt werden kann, also Erkenntniß a priori.

Eben

Eben so sind mit jeder Vorstellung eines Gegenstandes der Erfahrung eine Menge nicht empfindbarer Merkmale verknüpft.

§. 547. Daher sind die Erkenntnisse a priori selbst in den Erfahrungserkenntnissen so verwebt, daß sie bey letzteren immer vorausgesetzt werden, und eine genauere Untersuchung ihrer Natur, ist daher höchst nothwendig.

§. 548. Besonders erhellet diese Nothwendigkeit daraus, daß sie bey allen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Denn diese beruhen auf Principien, d. h. auf allgemeinen Sätzen, welche sämmtlich Erkenntnisse a priori sind (§. 541.). Die Gründe dieser Erkenntnisse untersuchen, heißt also eben so viel als die Gründe aller wissenschaftlichen Erkenntniß untersuchen.

III.

Von dem Unterschiede der reinen Erkenntnisse a priori unter sich.

§. 549. Die reinen Erkenntnisse a priori beruhen entweder auf der unmittelbaren Vorstellung ihrer Gegenstände a priori (Construktion der Begriffe), dann sind es mathematische Erkenntnisse, oder auf mittelbaren Vorstellungen d. h. auf Begriffen, dann sind es philosophische.

§. 550. Die philosophischen Erkenntnisse betreffen entweder die bloße Form, oder sie bestimmen auch die Materie des Denkens. Die Wissenschaft der ersteren ist Logik, der letzteren Metaphysik.

§. 551.

§. 551. Die Metaphysik bestimmt entweder das, was da ist, enthält also Gesetze der Natur, oder sie bestimmt, was geschehen soll, Gesetze für die freyen Handlungen. Jene heißt Metaphysik der Natur oder theoretische Metaphysik, diese Metaphysik der Sitten oder praktische Metaphysik.

§. 552. Praktisch wird überhaupt eine Erkenntniß genannt, in wiefern sie eine Willensbestimmung für vernünftige Wesen enthält; theoretisch, in wiefern sie die Beschaffenheiten eines Dinges angiebt. Die Ausdrücke theoretisch und praktisch deuten daher verschiedene Begriffe an, bald blos verschiedene Beziehungen einer und eben derselben Erkenntniß, bald entgegengesetzte Erkenntnißarten. Denn, 1) heißt praktisch eine jede Erkenntniß, welche zur Ausführung eines nützlichen oder guten Zweckes dienlich seyn kann. Ein Erkenntniß, von welcher man einen solchen Gebrauch nicht absieht, nennt man blos theoretisch, blos speculativ. Diese Erkenntnisse sind aber eigentlich theoretisch, und nur von praktischem Gebrauche. 2) gute Rathschläge, welche Mittel angeben, wie ein gewisser Zweck durch den menschlichen Willen auszuführen, Klugheitsregeln des menschlichen Lebens, oder auch Kunstregeln, diese beruhen auf theoretischen Einsichten. 3) Die moralischen Gebote, welche unbedingt eine gewisse Handlungsweise verlangen, und die ursprünglich eine Willensbestimmung enthalten.

§. 553. Wenn man die Philosophie in die theoretische und praktische eintheilt, oder von der theoretischen und praktischen Vernunft redet; so kann

kann der Ausdruck des Praktischen nur in letzterer Bedeutung genommen werden, und man muß unter der theoretischen Philosophie diejenigen philosophischen Wissenschaften verstehen, welche auf theoretischen Principien ruhen, so wie unter der praktischen diejenigen, welche ursprünglich praktische Erkenntnisse zu ihren Principien haben.

Erster Theil.

Kritik des reinen theoretischen Erkenntnißvermögens.

Einleitung.

Vorläufige Zergliederung unseres Erkenntnißvermögens überhaupt.

§. 554. Alle unsre Erkenntniß fängt mit sinnlichen Eindrücken an. Die Dinge wirken in uns Empfindungen, und durch diese Empfindungen werden wir uns gewisser Gegenstände außer uns und gewisser Veränderungen in uns bewußt.

§. 555. Die Fähigkeit, Empfindungen zu haben, und dadurch etwas außer uns oder in uns vorzustellen, heißt Sinnlichkeit. Diese ist also der erste wesentliche Bestandtheil unseres Erkenntnißvermögens, und die erste wesentliche subjektive Bedingung unseres Erkenntnisses.

§. 556. Durch die Sinnlichkeit erhalten wir anschauliche Vorstellungen oder Anschauungen von einem äußern und innern Mannichfaltigen. Aber daß

daß dieses anschauliche Mannichfaltige verknüpft, und ein Grund sey dieselben Vorstellungen jedesmal zu bestimmen, schauen wir nicht durch Sinnlichkeit an.

§. 557. Dieses sich vorzustellen, dazu gehört ein eigner Aktus im menschlichen Erkenntnißvermögen. Das Mannichfaltige, welches angeschauet wird, erweckt nemlich das **Denken**, welches darin besteht, daß das Mannichfaltige als ein **Objekt** gedacht und durch die mannichfaltigen Theilvorstellungen bestimmt wird, und daß wir überhaupt seine **Verknüpfung**, so wohl der mannichfaltigen Theile unter sich, als mit andern Objekten aufsuchen. Dieses Vermögen zu **denken**, wird **Verstand** genannt, und macht den zweiten wesentlichen Bestandtheil des menschlichen Erkenntnißvermögens aus.

§. 558. Die Untersuchung über die Natur des reinen theoretischen Erkenntnißvermögens, wird daher in zwey Hauptstücke zerfallen, in die **Analytik der reinen Sinnlichkeit** und in die **Analytik des reinen Verstandes**.

§. 559. Da aber viele metaphysischen Erkenntnisse vorhanden sind, welche nach dieser Zergliederung des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht möglich sind, sondern auf einem bloßen Scheine beruhen; so wird noch ein **drittes** Hauptstück hinzukommen müssen, worin die dialektischen Künste, wodurch jener Schein hervorgebracht wird, aufgedeckt werden.

Erstes Hauptstück.
Analytik der reinen Sinnlichkeit.

I.
Von der Handlung der reinen Sinnlichkeit.

§. 560. Die Handlung der Sinnlichkeit besteht bey der Erkenntniß im Anschauen oder in der unmittelbaren Vorstellung eines durch Empfindung gegebenen Mannichfaltigen, und von dieser Handlung kann man sich selbst nur durchs Anschauen, d. i. unmittelbar eine Vorstellung machen. Abstrahirt man nun von allem Unterschiede des durch Empfindung gegebenen Mannichfaltigen selbst; so bleibt in der Vorstellung nichts übrig als die bestimmte Art und Weise des Anschauens selbst.

§. 561. Diese besteht aber darin, daß wir uns das Mannichfaltige nach einander, d. h. in der Zeit, und wenn es von uns verschieden ist, außer uns und außer einander, d. h. im Raume vorstellen. Dieser Umstand wird als nothwendig gedacht, und wir können uns das Anschauen eines Gegenstandes ohne denselben gar nicht als möglich vorstellen. Folglich gehört er selbst zum Begriffe des Anschauens und die Vorstellungen von Zeit und Raum werden als unzertrennlich von dem Begriffe des Anschauungsvermögens, oder unsrer Sinnlichkeit gedacht.

§. 562. Zugleich aber ist dadurch eine Beschaffenheit aller für uns anschaulichen Objekte a priori bestimmt. In wiefern nemlich diese Objekte

durch

durch unsre Sinnlichkeit vorstellbar seyn sollen, müssen sie nothwendiger Weise im Raume und Zeit angeschauet werden, also diesen Formen angemessen seyn.

§. 563. In wie fern aber die Dinge nicht in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit gedacht werden, kömmt ihnen auch weder Raum noch Zeit zu. Diese sind also nur Prädicate sinnlicher Dinge oder der Dinge, in wie fern sie durch die Sinne vorstellbar sind, in welcher Rücksicht sie auch Erscheinungen (phaenomena) genannt werden.

§. 564. Denkt man sich Raum und Zeit in abstracto, selbst als Etwas oder als Dinge; so sind sie nichts Reelles, bloße Wesen der Einbildungskraft, welche nur den Modus darstellen, wie alles Sinnliche angeschauet werden muß, wobey man doch immer wieder etwas Empfindbares zu Hülfe nehmen muß, wenn man die Darstellung fortsetzen will.

§. 565. Daß man mit den empirischen Vorstellungen der Dinge diese Vorstellungen von Raum und Zeit zugleich hat, und sie also auch von jeder derselben abstrahiren kann, ist natürlich. Denn die Bedingung aller Anschauungen muß in jeder einzelnen Anschauung gefunden werden können.

§. 566. Der Begriff vom Raume entsteht dadurch, daß wir auf die besondere Art, wie wir das außer uns befindliche empfindbare Mannichfaltige ordnen, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, aufmerksam sind, deren Theilvorstellungen zusammenfassen, und sie in jener unmittelbaren Vorstellung als

Ob-

Objekte denken. Eben so entspringt auch der Begriff von der Zeit.

§. 567. In dem wir uns um der Theilvorstellungen dieser durch jene Anschauung bestimmter Begriffe bewußt werden, und sie entwickelt vorstellen, entspringt eine Zergliederung dieser Begriffe.

II.

Vom Raume insbesondere.

§. 568. Das, was in dem Raume ist, ist nicht der Raum selbst. Um zu der Vorstellung des Raumes zu gelangen, müssen wir von dem, was darin ist, abstrahiren. Sodann bleibt blos die durch die Anschauung selbst uns erkennbare Ordnung des Außen- und Nebeneinanderseyns übrig, welche nicht blos als eine Form für die Gegenstände, die wir empirisch im Raume wahrgenommen haben, sondern als eine allgemeine Form aller möglichen Gegenstände unseres äußeren Sinnes gedacht wird. Diese Form ist der Raum in abstracto oder der reine Raum.

§. 569. Mit dem Bewußtseyn des äußeren Sinnes ist auch das Bewußtseyn verknüpft, daß alle Objekte desselben im Raume bestimmt seyn müssen. Wie viel dieser Objekte seyn, und wie weit sie sich erstrecken mögen, können wir aus der Natur dieses Sinnes nicht bestimmen. Aber daß sie sämmtlich im Raume seyn müssen, können wir mit Zuverlässigkeit bestimmen. Die Objekte des äußern Sinnes sind also hier offenbar durch die Natur unsres Erkennt

kenntnißvermögens a priori durch das Merkmal bestimmt, daß sie im Raume seyn müssen.

§. 510. Diese Form der äußeren Erscheinungen ist auch zugleich die Form unseres äußeren Sinnes, an welche derselbe unvermeidlich gebunden ist, und als solche betrachtet, hat der Raum natürlicher Weise keine objektive Realität. Denn diese kömmt nur dadurch zu Stande, daß etwas Reales in demselben gegeben wird. Wenn man ihn als Form des äußeren Sinnes betrachtet, so wird man leicht folgende, sonst ganz unbegreifliche, und dem Raume doch ganz evident angehörige Prädikate rechtfertigen können.

1). Der Raum ist nach allen seinen drei Abmessungen unendlich. Denn es muß in dieser Form dem äußeren Sinne alles gegeben werden, was er erkennen soll, und es ist nie möglich, daß er etwas erkenne, welches nicht mehr im Raume wäre; der Raum kann also durch den äußeren Sinn nie als vollendet vorgestellt werden, d. h., er ist unendlich, folglich auch grenzenlos.

2) Der Raum ist aus lauter Räumen zusammengesetzt und eben deshalb ins Unendliche mathematisch theilbar. Denn die mathematische Theilbarkeit besteht in der Unterscheidung der Theile. Wenn nun keine Theile mehr unterschieden werden könnten, so wäre er nicht mehr zusammengesetzt, folglich keine Theile mehr außer einander, d. h., es wäre kein Raum.

3) Er ist kontinuirlich oder stätig, und eben daher physisch untheilbar. Denn keiner seiner Thei-

Theile ist der absolut kleinste oder einfach, und es ist kein Theil in demselben möglich, der nicht selbst Raum wäre. Daher ist er stätig. Und da die physische Theilung nur durch Entfernung der Theile möglich ist, die Theile des Raums aber ihrem Wesen nach neben einander seyn müssen, und überdem ohne alle reale Kraft sind: so ist die physische Theilung unmöglich, und paßt gar nicht auf ihn.

4) Er ist einförmig, d. h., die Theile desselben sind innerlich gar nicht unterschieden. Denn der Raum besteht seinem Wesen nach in nichts als in Verhältnissen, wobei von dem innern Unterschiede gänzlich abstrahirt wird.

5) Es ist nur ein Raum, und alle gegebne oder mögliche Räume werden nur als Theile dieses einzigen Raumes gedacht. Denn wir haben nur eine Art äußerer Sinne, also auch nur eine nothwendige Form derselben.

§. 571. Will man nun erforschen, wo der Stoff zu dieser Vorstellung des Raumes in abstracto liege, so findet sich:

1) Daß er unmöglich in den Dingen angetroffen werden könne, welche den äußeren Sinn afficiren, indem der Raum a) gar nichts ist, was auf irgend einen äußeren Sinn wirken könnte. Denn auf diese wirkt nur das Reale, welches im Raume ist; b) kann das Unendliche von den Sinnen durch Erfahrung gar nicht vorgestellt werden. Auf die Sinne wirkt auch immer nur die Materie, nie die bloße allgemeine Form.

2) Daß die Vorstellung des reinen Raumes durch die Natur unsres äußeren Sinnes bestimmt sey. Wir betrachten die Natur unsres äußeren Sinnes, der gegeben ist, und finden ihn so bestimmt, daß er nicht anders als im Raume anschauen kann. Natürlicher Weise müssen wir nun auch alle äußeren Gegenstände im Raume durch Erfahrung antreffen. Denn das Zufällige kann nicht anders seyn, als es das Nothwendige gebietet.

§. 572. Daher ist der Raum selbst

1) Nichts anders als die allgemeine objektive Form aller für uns möglichen äußeren Objekte, bestimmt durch die gegebene Natur unserer äußeren Sinnlichkeit. Diese bestimmte Form läßt sich

2) nicht anders erkennen, als unmittelbar. Daher ist die Vorstellung des Raums

3) Anschauung, nicht Begriff, und die Erkenntniß desselben überhaupt intuitiv, nicht diskursiv; ob sich gleich manche gemeinsame Merkmale von den einzelnen Theilen dieser Anschauung abziehen, und daraus allgemeine Begriffe von den Eigenschaften und Verhältnissen des Raums bilden lassen, wie dieses bei allen Anschauungen der Fall ist, wenn sie der Verstand bearbeitet. Aber die Vorstellung des Raums ist auch

4) reine Anschauung, weil das Mannichfaltige desselben gar nicht empfunden werden kann; und schon hieraus fließt, daß er

5) eine Anschauung a priori, und eine absolut allgemeine und nothwendige Vorstellung sey. Dieses erhellet auch noch durch folgende Betrachtungen;

gen; a) der Raum ist eine Vorstellung a priori. Denn wir wissen von allen Gegenständen des äußeren Sinnes, noch ehe wir sie durch die Sinne wahrgenommen haben, daß sie im Raume seyn müssen, b) eine absolut allgemeine. Denn es ist nicht möglich, ein menschliches Erkenntnißvermögen zu denken, dem die äußeren Objekte nicht im Raume gegeben würden, c) nothwendig. Denn äußere sinnliche Gegenstände sind ohne die Vorstellung des Raums gar nicht denkbar.

§. 573. Die Dinge, welche im Raume sind, machen den realen Raum aus, und dieser wird also jedesmal durch die Objekte bestimmt. Der reine Raum, an sich betrachtet, ist aber blos ideal, ob er gleich in Beziehung auf sinnliche Objekte objektive Realität, und also die allergrößte Wahrheit hat, indem jedes äußere den Sinnen gegebene Objekt mit einem gewissen Theile desselben zusammenfällt, und durch dessen Prädikate bestimmt wird.

§. 574. Der reine Raum ist also keine empirische, d. i. durch Empfindung erzeugte Vorstellung, weder eine empirische Anschauung, wie die Anschauung von Farbe, Hitze, Kälte u. s. w. noch ein empirischer Begriff, der mehrere Dinge unter sich begreift. Denn der Raum begreift nichts unter sich, sondern alles in sich. Er wird also selbst als etwas einzelnes vorgestellt. Man kann ihn weder unter die Kategorie einer realen Substanz noch eines realen Accidenz setzen. Denn diese Titel verlangen reale gegebene Eigenschaften; der reine Raum ist aber eine bloße Form möglicher äußerer Gegenstände,

und daher noch gar nicht in Objekten wirklich. Er wird nur erst durch die gegebenen Objekte theilweise realisirt. Daher sind auch dergleichen objektive Begriffe, gar nicht auf den reinen Raum anwendbar, weil er selbst keine Erscheinung ist, sondern nur als eine nothwendige Bedingung der Erscheinungen gedacht wird.

§. 575. Diejenigen, welche den Raum für ein wirkliches von der bloßen durch die reine Sinnlichkeit vorstellbaren objektiven Form verschiedenes Ding ausgeben, halten ihn entweder für ein absolutes für sich selbst existirendes Behältniß der Dinge, wie Heinrich Morus, Neuton und besonders Clarke; oder sie behaupten, er sey ein reales Verhältniß wirklicher Dinge, das nur durch wirkliche Dinge denkbar wäre, und mit den Dingen selbst verschwinden würde, die Ordnung des Nebeneinanderseyns der gleichzeitigen Dinge wie die Leibnitz-Wolfische Schule; oder sie halten ihn für ein Resultat, das aus der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit und der Einwirkung der Objekte selbst entsprungen ist, wie einige Eklektiker unserer Tage. Die ersten realisiren ein bloßes Gedankending, das nicht einmal die Einbildungskraft fassen kann; dichten reale Verhältnisse ohne Dinge, und ihr Raum gehört in die Fabelwelt. Die der andern Meinung ergeben sind, begehen erstlich in der Definition des Raums einen offenbaren Cirkel, und geben die zu erklärende Sache für die Erklärung selbst aus; wodurch sie eben beweisen, daß der Gegenstand eine Anschauung sey, die sich gar nicht definiren, sondern nur bezeichnen läßt, und benehmen zweitens dadurch

den

den geometrischen Sätzen alle demonstrative Gewißheit, indem sie solche nach ihrer Theorie für bloße Erfahrungssätze halten müßten, denen weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit zukommen kann. Denn die Natur eines solchen Verhältnisses kann doch nur durch die Einwirkung der Dinge d. i. a posteriori erkannt werden; ob aber die bisher erfahrnen Gegenstände alle mögliche Modifikationen des Verhältnisses gezeigt, und ob alle künftige eben so erscheinen werden, kann man aus Erfahrung unmöglich wissen. Wir wären daher nach dieser Theorie nicht sicher, ob wir nicht vielleicht noch einmal auf eine vierte Abmessung des Raums oder eine zweite Abmessung der Zeit stoßen würden. Die dritte Klasse von Philosophen scheint den reinen Raum mit dem empirischen zu verwechseln. Denn von dem ersteren läßt sich das, was sie lehren, gar nicht behaupten. Sie scheinen blos von der Art und Weise zu reden, wie der Begriff vom Raume erworben wird, aber nicht von der Natur des Raumes. Ihre Untersuchung ist psychologisch. Unsre Aufgabe ist aber metaphysisch. Ihre Untersuchungen können neben den unsrigen größtentheils bestehen, können aber das Problem weder lösen noch antasten.

III.

Von der Zeit insbesondere.

§. 576. Das was in der Zeit wahrgenommen wird, ist nicht die Zeit selbst. Wenn wir daher von dem, was in der Zeit ist, abstrahiren, so bleibt blos die

die durch die Anschauung bestimmte Ordnung des Nacheinanderseyns und Zugleichseyns übrig, welche nicht blos als eine Form für die Gegenstände und Vorstellungen, welche wir bisher empirisch wahrgenommen haben, sondern als eine allgemeine Form aller für uns vorstellbaren Gegenstände und Vorstellungen gedacht wird. Diese Form ist die Zeit in abstracto oder die reine Zeit.

§. 577. Zur Vorstellung derselben gelangen wir durch die Betrachtung unsrer Sinnlichkeit in abstracto in Vergleichung mit den für sie erkennbaren Gegenständen. Denn unser innerer Sinn ist so beschaffen, daß er sich gar nichts anders als was in der Form der Zeit ist, vorstellen kann. Daher ist die Zeit die Form des innern Sinnes und zugleich auch die objektive Form aller sinnlicherkennbaren Dinge. Wie viel dieser Objekte seyn und wie weit sie sich erstrecken mögen, ja ob überall Objekte in der Zeit da sind, können wir aus der Natur der Sinnlichkeit allein nicht bestimmen. Aber daß, wenn Objekte auf unsre Sinnlichkeit wirken und durch dieselbe vorgestellt werden sollen, dieselben sämmtlich in der Zeit seyn müssen, können wir mit Zuverläßigkeit bestimmen. Die Objekte des inneren Sinnes und also der Sinnlichkeit überhaupt sind also offenbar durch die Natur unsres Erkenntnißvermögens a priori durch das Merkmal bestimmt, daß sie in der Zeit seyn müssen. Es ist daher die Zeit die allgemeine Form aller Gegenstände der Sinnlichkeit, und die Erkenntniß von den sinnlichen Gegenständen ist ihrer Form nach a priori bestimmt.

§. 578.

§. 578. Als bloße Form unseres inneren Sinnes betrachtet hat die Zeit keine Realität, d. h., sie kann nicht als eine besondere Erscheinung, als ein sinnliches Ding wirken und vorgestellt werden. Ihre Realität wird nur dadurch bewiesen, daß etwas Reales in derselben gegeben wird. Denn dadurch lernen wir auch allein die Realität unsrer Sinnlichkeit einsehen.

§. 579. Wenn man die Zeit als Form des innern Sinnes betrachtet, so sind folgende Prädikate derselben sehr begreiflich.

1) Die Zeit ist unendlich, d. h., sie kann durch den Sinn ihrer Natur nach nie als vollendet vorgestellt werden, und es muß für alle mögliche erkennbare Dinge immer noch Zeit gedacht werden. Wäre sie selbst eine Erscheinung, so wäre es absurd sie unendlich zu denken.

2) Die Zeit ist aus lauter Zeiten zusammengesetzt, und eben deshalb ins Unendliche mathematisch theilbar, aus eben den Gründen, nach welchen der Raum untheilbar ist (§. 570.).

3) Sie ist kontinuirlich oder stätig und eben daher physisch untheilbar (§. 570.).

4) Sie ist einförmig (§. 570.).

5) Es ist nur Eine Zeit, und alle gegebne oder mögliche Zeiten werden nur als Theile dieser einzigen Zeit gedacht. Denn es gehört nur eine Art des innern Sinnes zu unserm Erkenntnißvermögen, also auch nur eine nothwendige Form desselben.

§. 580. Will man erforschen, wo der Stoff zu dieser Vorstellung der Zeit in abstracto liege, so findet sich,

1) daß

1) daß er unmöglich in den Dingen angetroffen werden könne, welche die Sinnlichkeit afficiren, indem a) die Zeit gar nichts ist, was auf den Sinn wirken kann. Denn auf diesen wirkt nur das Reale, welches in der Zeit ist; b) kann das Unendliche von dem Sinne durch Erfahrung gar nicht vorgestellt werden. Das Unendliche kann also hier so wenig als bei dem Raume ein Objekt seyn, es muß blos eine Regel der Vorstellungsart ausdrücken.

2) Daß die Vorstellung der Zeit durch die Natur unsres innern Sinnes bestimmt seyn müsse. Wir betrachten die Natur unsres innern Sinnes, der durch unser Erkenntnißvermögen gegeben ist, und finden ihn so bestimmt, daß er nicht anders als in der Zeit anschauen kann. Natürlicher Weise müssen wir nun auch alle Vorstellungen und Gegenstände in der Zeit durch Erfahrung antreffen. Denn wenn sie nicht auch objektive so beschaffen wären, wie es die Natur unseres Subjekts fordert, so würden wir dieselben niemals anschauen können. Sie wären für uns gar nicht erkennbar.

3) Wenn daher die Zeit als ein besonderer Gegenstand gedacht wird, so ist es ein bloßes Ding in der Einbildung (ens imaginarium), welches selbst diese nie vollenden kann; weil sie jedes Bild, das sie wählt, immer wieder in der Zeit als ihrer eignen nothwendigen Form vorstellen muß, und so ins unendliche. Eben dieses gilt auch von dem Raume.

§. 581. Daher ist die reine Zeit selbst

1) nichts anders als die allgemeine objektive Form aller für uns möglichen Objekte, bestimmt

durch

durch die gegebene Natur unseres innern Sinnes. Diese bestimmte Form läßt sich

2) nicht anders erkennen, als durch Anschauung. Daher ist die Vorstellung der Zeit

3) Anschauung, nicht Begriff, und die Erkenntniß derselben überhaupt intuitiv, nicht diskursiv; ob sich gleich manche gemeinsame Merkmale von den einzelnen Theilen der Zeit abziehen, und daraus allgemeine Begriffe von derselben, von ihren Eigenschaften, Verhältnissen und Modifikationen bilden lassen. Aber die Vorstellung der Zeit ist auch

4) reine Anschauung, weil blos die objektive Form aller Anschauungen darinne enthalten ist. Endlich ist die Vorstellung der Zeit

5) eine Anschauung a priori, eine absolut allgemeine und nothwendige Vorstellung. Die Gründe, welche oben bei dem Raume gebraucht sind, können auch mit einer geringen Abänderung von der Zeit gebraucht werden.

Anm. Es ist ein für allemal zu merken, daß die reinen Erkenntnisse der Zeit nach nie vor den empirischen vorhergehen, sondern allemal erst durch Abstraktion, (die jederzeit später ist, als die Empfindung) entstehen. Aber unter dem, was der Empfindung entspricht, ist allemal etwas, das nicht der Empfindung entspricht. Dieses ist eben die Form, worinne das, was durch Empfindung gegeben ist, geordnet angeschauet wird. Man würde zur Vorstellung der Form nie gelangen, wenn nicht etwas in der Form gegeben würde, welches das Vorstellungsvermögen erst afficirt und in Thätigkeit setzt. Aber wenn dieses gegeben ist, sodann

kann

kann man die Form von der Materie in Gedanken trennen, und die Vorstellung von dem Empirischen reinigen. In der Reflexion wird das Formelle sodann als allgemein und nothwendig vorgestellt, wovon der Grund allemal in der Natur der Subjekte und deren Verhältnisse zu den erkennbaren Objekten gesucht werden muß.

§. 582. Die Dinge, welche in der Zeit sind, machen die reale Zeit aus, und diese wird also jedesmal durch die Objekte bestimmt, und die Vorstellung davon ist empirisch. Die reine Zeit ist blos ideal, ob sie gleich objektive Realität und also die größte Wahrheit hat, indem jedes sinnliche Objekt einen Theil derselben erfüllet, und also durch sie zugleich bestimmt wird.

§. 583. Die reine Zeit ist also keine empirische d. i. durch Empfindung erzeugte Vorstellung, weder eine empirische innere oder äußere Anschauung, wie die Vorstellung von innern Veränderungen, Schmerz, Vergnügen u. s. w. noch ein empirischer Begriff, der ein abgesondertes mehreren einzelnen Dingen gemeinsames Merkmal vorstellte. Denn die Zeit wird als etwas einzelnes gedacht. Sie begreift alles in sich, nichts unter sich. Es paßt auf sie weder die Kategorie einer Substanz noch eines Accidenz, noch sonst eines realen Verhältnisses. Denn sie ist kein Gegenstand, sondern eine allgemeine Form der Gegenstände. Es gilt alles von ihr, was vom Raume gesagt ist.

§. 584. Diejenigen, welche die Zeit für ein wirkliches von der bloßen durch die reine Sinnlichkeit vorstellbaren objektiven Form verschiedenes Ding

aus-

ausgeben, halten sie entweder für ein für sich selbst subsistirendes Ding, für ein absolutes leeres Behältniß der Dinge, für ein unaufhörlich fließendes und seinen Theilen nach verschwindendes obgleich im Ganzen unveränderliches Etwas, wie einige englische Philosophen; oder für einen von der Folge der innern Zustände abgezogenen realen Verhältnißbegriff, wie die Leibnitz-Wolfische Schule; oder für ein durch die subjektive Natur und die Objekte selbst erzeugtes Verhältniß, wie einige Philosophen unsrer Tage. Die erstern geben einem Bilde Realität, das selbst für jede menschliche Einbildungskraft zu groß ist, und machen eine wahre und unentbehrliche Idee durch die Erdichtung eines ihr entsprechenden wirklichen Gegenstandes zu einem Ungeheuer. Die Meinung der andern verräth ihre Falschheit 1) durch den fehlerhaften Cirkel in der Definition der Zeit; weil ihr Begriff, ohne daß man schon durch Anschauung eine Vorstellung der Zeit hat, gar nicht verstanden werden kann. 2) Daß aus ihrem Begriffe der Zeit das Zugleichseyn gar nicht gefolgert werden kann, welches doch ein wesentliches Stück der Zeit ist; 3) dadurch, daß sie die Gewißheit aller mechanischen Grundsätze vernichtet. Denn wenn die Zeit ein von der Folge der Gedanken und der Bewegung abgezogener Begriff wäre, so könnten wir die Gesetze der Bewegung nicht a priori und allgemein bestimmen, sondern sie würden nur in so weit gelten, als wir die Bewegung und die innern Veränderungen wahrgenommen hätten. Denn daß alle Bewegung nach gleichen Gesetzen erfolgen muß, kann uns die Erfahrung unmöglich lehren.

Eine

Eine Meinung aber, welche die reine Mechanik als eine viel zu festgegründete Wissenschaft für eine bloße Täuschung erklärt, (wenn ihre Anhänger konsequent sind) kann unmöglich wahr seyn. Denn hierdurch würde der Gebrauch der Vernunft gänzlich zerrüttet werden. Die letztern verwechseln die empirische Vorstellung der Zeit mit der reinen Zeit. Die erstere ist allerdings nichts als eine wahrgenommene Reihe der gegebenen Erscheinungen. Die letztere ist aber die allgemeine Form aller Erscheinungen.

Anm. Die Zeit ist nicht ein allgemeiner Begriff der Ordnung oder eines Gesetzes, sondern enthält selbst eine bestimmte Art und Weise, die aber gar nicht durch Begriffe sondern nur durch Anschauung zu erkennen ist. Diejenigen nun, welche die Zeit durch die Ordnung der Dinge im Nacheinanderseyn, oder der auf einanderfolgenden Dinge erklären, setzen offenbar die Vorstellung der Zeit schon zum voraus. Denn was heißt nach einander anders als: in der Zeit, wenn man einen realen Begriff damit verknüpfen will? durch den Begriff der Ordnung aber erhalte ich keine Vorstellung von einer Anschauung, denn er bedeutet nichts als eine Verbindung nach Regeln überhaupt und muß jederzeit durch Anschauungen verständlich gemacht werden: denn gesetzt auch, es korrespondirte in der Zeit und dem Raume wirklich eine gewisse objektive Ordnung in den Dingen an sich, und diese objektive Ordnung wäre auch der Grund unsrer unmittelbaren Vorstellungen von R. und Z; so würde dieser Grund (als ein von seinen Folgen verschiedenes Ding) doch immer für uns ein ganz unbekanntes Etwas seyn, wovon wir kein einziges Prädikat erkennen könnten, sondern das wir allein an seinen Folgen d. h. durch die Anschauung selbst erkennen müßten. Wie wol-

wollen wir aber die besondere Beschaffenheit eines Grundes erkennen, dessen Vorstellung wir auf keine Weise über eine bloße Idee hinaus bringen können?

IV.

Von den Eigenschaften und Modis des Raums und der Zeit.

§. 585. Die gemeinsamen wesentlichen Eigenschaften des Raums und der Zeit bestehen 1) in der Zusammensetzung, 2) in dem Außereinanderseyn aller ihrer Theile, 3) in der Kontinuität oder der Stetigkeit, 4) in der Ausdehnung. Diese Prädikate können nie, weder von dem Ganzen noch von den einzelnen Theilen derselben getrennt werden. Alle Räume und alle Zeiten haben also kontinuirlich außereinanderseyende Theile.

§. 586. Der Raum hat drei verschiedene Abmessungen oder Dimensionen, nemlich die Länge, Breite, Höhe oder Tiefe. Die Zeit aber hat nur eine Abmessung, nemlich die Länge. Jede einzelne Abmessung des Raums ist auch ausgedehnt. Wenn man die Ausdehnung in die Länge allein denkt, so entsteht die Vorstellung einer Linie; thut man die Breite hinzu, einer Fläche, und Länge, Breite und Tiefe verbunden, giebt die Vorstellung von der Dicke. Was eine größere Ausdehnung hat, ist weit; was eine kleine Ausdehnung hat, enge.

§. 587. Was in der Zeit ist, ist entweder zu einerlei Zeit oder zu verschiedenen Zeiten. Wenn mehrere Dinge zu einerlei Zeit sind, so sind sie zugleich,

gleich, und das Zugleichseyn (simultaneitas) ist das Daseyn Vieler zu einerlei Zeit; wenn mehrere Dinge zu verschiedenen Zeiten da sind, so folgen sie, und die Folge (successio) ist ein Daseyn zu verschiedenen Zeiten, das Nacheinanderseyn. Die kontinuirliche Zeitfolge heißt auch der Fluß der Zeit. Die Zeit ist entweder gegenwärtig, vergangen oder zukünftig. Die Zeit, welche auf eine andere folgt, ist später, die vor einer andern vorhergeht, ist eher.

§. 588. Was in der Zeit ist, ist irgendwann (quando), was im Raume ist, ist irgendwo (ubi). Dinge, welche an zwei verschiedenen Räumen oder in zwei verschiedenen Zeiten sind, sind entweder durch andere dazwischen liegende Räume und Zeiten getrennt oder nicht. Im ersteren Falle sind sie entfernt, im zweiten grenzen sie an einander (contigua sunt). Der Raum oder die Zeit zwischen entfernten Dingen, heißt der Zwischenraum oder die Zwischenzeit. Eine größere Entfernung ist die Weite, eine kleinere die Nähe. Dinge, welche in einem Raume neben einander sind, sind beisammen. Das Verhältniß eines Dinges gegen andere, welches durch sein Beisammenseyn mit den andern bestimmt wird, ist seine Stellung. Die Stellung gegen mehrere Dinge im Raume ist der Ort; der Ort eines Dinges in Absicht derer, die von ihm entfernt sind, ist die Lage. Wenn ein Ding vor einem andern eine größere Zwischenzeit vorhergehet, so ist es in Beziehung auf das leztere alt; dieses ist aber in Beziehung auf jenes neu.

V.

Kritik der reinen Sinnlichkeit.

§. 589. Die Sinnlichkeit kann die Gegenstände nicht anders anschauen, als so wie sie durch dieselben afficirt wird, oder so wie sie dieselben empfindet, und das Afficirtwerden oder Einwirken der Gegenstände auf das Erkenntnißvermögen bestimmt ihre Vorstellungen von den Objekten. Daher heißen die Objekte der Sinnlichkeit, Erscheinungen, zum Unterschiede der Dinge an und für sich betrachtet. Denn die Dinge können 1) in mancherlei Beziehungen auf erkennende oder nicht erkennende Wesen stehen, und 2) muß in ihnen auch etwas Absolut-Inneres, was ihnen ohne alle Beziehung zukommt, und vielmehr der Grund aller Beziehungen ist, gedacht werden. Unsre Sinnlichkeit kann aber dieses Absolut-Innere, welches das Ding an sich heißt, nicht vorstellen, sondern sie stellt von demselben nur gewisse reale Beziehungen desselben vor, und in Rücksicht auf diese werden die Dinge Erscheinungen genannt.

§. 590. Die Erscheinung ist kein Schein, sondern jederzeit etwas Reales und Objektives. Denn der Schein wird jederzeit ganz und gar, so weit er Schein ist, durch die veränderlichen Eigenschaften und Schranken des Subjekts bewirkt (§. 423.), und kann daher gehoben und sein Einfluß auf unsre Erkenntniß verhütet werden. Die Erscheinung wird aber ganz und gar in dem Objekte oder in dem Dinge an sich gegründet, gedacht.

Sie

Sie ist also nicht das Ding an sich selbst, sondern nur eine mögliche Folge desselben (dergleichen unendlich viele in ihm als möglich gedacht, obgleich deshalb noch nicht als wirklich angenommen werden können) die aber nicht anders zur Wirklichkeit kömmt, als wenn das Ding an sich mit einer Sinnlichkeit unsrer Art in ein Verhältniß gesetzt wird.

§. 591. Unsre Art der Sinnlichkeit ist so eingerichtet, daß sie die Dinge sich nicht anders als in Raum und Zeit vorstellen kann, und deshalb werden Raum und Zeit die nothwendigen Formen der Sinnlichkeit genannt; und da zu gleicher Zeit auch alle Dinge, welche sich die Sinnlichkeit vorstellen soll, in Raum und Zeit seyn müssen, so werden sie auch als die nothwendigen objektiven Formen aller Erscheinungen erkannt.

§. 592. Daß es auch wirkliche Erscheinungen im Raum und Zeit gebe, würden wir aus dem bloßen Begriffe unsrer reinen Sinnlichkeit nicht wissen können. Denn diese lehrt uns nur, daß, im Fall sie Objekte vorstellen soll, sie dieselben nicht anders als in der Zeit und im Raume vorstellen könne, und daß, wenn Objekte für unsre Sinnlichkeit da sind, diese nothwendig auch objektive als Objekte der Sinne oder als Erscheinungen in Zeit und Raum seyn müssen. Daß es aber wirklich dergleichen Erscheinungen gebe, wissen wir nur allein aus der realen Einwirkung der Objekte auf unsre Sinnlichkeit, d. h., aus Erfahrung oder a posteriori.

§. 593. Wie aber die Dinge an sich ohne Beziehung auf unsre Sinnlichkeit beschaffen seyn mögen,

dar-

darüber läßt sich durch die Sinnlichkeit selbst schlechterdings gar nichts bestimmen. Denn wir können zwar sagen, daß alle Prädikate der Erscheinungen in den Dingen an sich gegründet sind, aber das Ding selbst, in welchem der Grund enthalten ist, und das von der Folge ganz verschieden ist, und durch ganz verschiedene Merkmale bestimmt wird, durch die bloße Anschauung einer Art von Folge, dergleichen unendlich viele und mannichfaltige in einem Dinge gegründet seyn können, bestimmen zu wollen, ist ganz unmöglich.

§. 594. Daher können durch die Sinnlichkeit blos Erscheinungen, nicht Dinge an sich vorgestellt werden. Dieses erkennen wir aus der Natur unsrer Sinnlichkeit, also nicht aus den gegebnen Objekten selbst, d. h. wir erkennen es a priori. Aber wir erkennen auch hierdurch eine objektive Bestimmung der Erscheinungen, nemlich daß sie sämtlich in der Zeit, und die äußeren Erscheinungen insonderheit auch im Raume seyn müssen. Hierdurch ist es also begreiflich, wie es möglich sey, die Form aller anschaulichen Objekte a priori zu bestimmen.

§. 595. Aber diese Bestimmung erstreckt sich auch nicht weiter, als auf sinnliche Objekte oder auf Erscheinungen. Ob die Dinge an sich betrachtet, im Raum und Zeit sind, scheint eine völlig sinnlose und sich selbst widersprechende Frage zu seyn. Denn richtig interpretirt heißt sie: Ob das Absolut-Innere das Aeußere oder die Nichterscheinung Erscheinung sey? Denn daß die Dinge an sich in Raum und Zeit gegeben werden, macht ja eine bloße Beziehung der-

selben also nicht ihre innere Natur aus. Die Form der Dinge an sich muß nothwendig ganz etwas anders seyn, als was wir uns unter Raum und Zeit vorstellen.

§. 596. Ob alle endliche Wesen, welche die Dinge anschauen, nur durch die Einwirkung derselben bestimmt werden, an einerlei Formen der Sinnlichkeit gebunden sind; ob die Dinge sich endlichen Wesen gar nicht anders als in Raum und Zeit präsentiren können; und ob die Natur der endlichen Wesen auf der einen, und das Wesen der Dinge an sich auf der andern Seite keine andere Erscheinungen zulasse; ob also Raum und Zeit die einzige Form der Objekte für eingeschränkte Wesen sey, oder ob deren noch einige oder unendlich viele andere möglich sind, sind ganz unbeantwortliche Fragen. Ob aber der Mensch immerfort in diesen Formen die Dinge erkennen werde, heißt eben so viel als fragen, ob sein Erkenntnißvermögen sein Wesen immer behalten werde, oder ob sich dieses durch Verlust oder Zusatz verändern werde; welches schwer zu beantwortende hierher aber nicht gehörende Fragen sind. So lange die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens dieselbe bleibt, und nur zufällige, keine wesentlichen Abänderungen leidet, wird es auch die Dinge in Raum und Zeit erkennen.

§. 597. Da Erscheinungen Verhältnisse, reale Beziehungen der Dinge an sich auf das Erkenntnißvermögen sind; zur Realität der Beziehung aber allemal die Korrelata gehören; so folgt, daß die Erscheinungen gar nicht da sind, sobald eins von beiden

den Korrelatis (die Sinnlichkeit oder die Dinge an sich) wegfällt. Wäre keine Sinnlichkeit da, so wäre die Beziehung der Dinge an sich auf die Sinnlichkeit nur möglich, nicht wirklich. Wären keine Dinge an sich; die in der Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden könnten, so wäre die Vorstellung der Erscheinungen nur möglich, nicht wirklich. Die Existenz der Sinnenwelt als Erscheinung hängt daher von dem Daseyn eines Erkenntnißvermögens unsrer Art (es mag nun in einem oder unendlich vielen Subjekten wirklich seyn) und von der Einwirkung der Dinge an sich ab. Sobald ein Subjekt mit einer Sinnlichkeit und der objektive Grund der Sinnenwelt als wirklich gedacht wird; so wird mit ihnen die Wirklichkeit der Sinnenwelt gedacht. Mit einem von beiden würde dieselbe verschwinden. Und wenn ein solches Erkenntnißvermögen mit den Dingen an sich immer seyn muß, so kann die Sinnenwelt nie verschwinden.

§. 598. Die Leibnitz-Wolfische Schule ist bisher der Meinung gewesen, daß die Sinnlichkeit nicht der Art, sondern blos dem Grade nach von dem Verstande verschieden sey, so daß erstere die Gegenstände nur verworren und undeutlich, letztere aber die Gegenstände deutlich mit allen Theilvorstellungen vorstellen könnte. Sonach wäre unter den Vorstellungen des Verstandes und der Sinne ein blos logischer Unterschied. Diese Meinung hat der Entdeckung der Natur der Sinnlichkeit große Hindernisse in den Weg gelegt, indem die Untersuchung über den realen Unterschied des Inhalts und

Ursprungs beider Arten der Erkenntnisse bei der Einbildung, als habe man die Natur des ganzen Erkenntnißvermögens erforscht, ganz vernachlässiget wurde. Denn man hielt alle Erkenntniß dem Inhalte nach für einerlei, und meinte, der Verstand könnte alles, was die Sinnlichkeit als einen verworrenen Schein (phantôme sagt Leibnitz) den man um seiner Regelmäßigkeit willen Phänomenon nannte, vorstellte, in Verstandesvorstellungen auflösen und durch eine solche Auflösung ihre eigentliche Natur, die Dinge an sich darstellen. So versuchte man denn auch, Raum und Zeit durch bloße Verstandesbegriffe verständlich zu machen, und den ursprünglichen Grund zu erläutern, wodurch die sinnlichen Vorstellungen von Raum und Zeit (die reinen Anschauungen) möglich werden; welches ein Unternehmen ist, das unmöglich gelingen kann. Daher denn auch längst das Unbefriedigende dieser Untersuchungen erkannt ist. Nach unsrer Theorie ist die Sinnlichkeit von dem Verstande der Art nach unterschieden, und die Beiträge, welche beide zur Erkenntniß liefern, sind ganz heterogen, indem jene das Mannichfaltige der Erscheinungen liefert, dieser die Einheit und Verknüpfung in den Erscheinungen denkt. Sie sind zu einem Ganzen koordinirt, und bringen in Vereinigung mit einander das hervor, was man reale Erkenntniß nennt. Der Verstand kann die absoluten Formen und Gesetze der Sinnlichkeit so wenig erklären und begreifen als seine eigenen; und wird sich daher in der Erklärung nicht nur selbst unverständlich, sondern stößt auf Behauptungen, welche andern ganz evidenten Wahrheiten widersprechen.

Anm.

Anm. Den wahren Begriff, den sich die Leibnitz-Wolfische Schule von der Sinnlichkeit macht, zu fassen, werden folgende Originalzeugnisse hinreichend seyn. Leibnitzens Meinung verrathen folgende Stellen: Nouv. Ess. 357. Les idées des qualités sensibles comme de la couleur de la saveur etc. (qui en effet ne sont que des phantômes) nous viennent des sens c'est à dire de nos perceptions confuses. 368. Les idées sensitives dependent du detail des figures et mouvement et les expriment exactement, quoique nous ne puissions pas y demeler ce detail dans la confusion d'une trop grande multitude et petitesse des actions mechaniques, qui frappent nos sens. Cependant si nous etions parvenus à la constitution interne de quelques corps nous verrions aussi, quand ils devraient avoir ces qualités, qui seraient reduites elles - mêmes à leurs raisons intelligibles; quand même il ne seroit jamais dans notre pouvoir de les connoitre sensiblement dans ces idées sensitives, qui sont un resultat confus des actions des corps sur nous, comme maintenant, que nous avons la parfaite analyse du *verd* en bleu et jaune, et n'avons presque plus rien à demander à son egard, que par rapport à ses *ingredians*, nous ne sommes pourtant point capables de deméler les idées du bleu et du jaune dans notre idée sensitive du verd pour cela même que c'est une idée confuse — ils meritent ce nom des *phantômes* plutôt que celui de *qualités* ou même d'*idées*. Wolff erklärt sich noch deutlicher: *Psychol. Emp.* §. 54. etc. Facultatis cognoscendi pars inferior dicitur, qua ideas et notiones obscuras nobis comparamus; superior, et qua ideas et notiones distinctas acquirimus. *Psych. rat.* 98. Dum sentimus sibi anima repraesentat substantiarum simplicium mutationes intrinsecas sed in unum confusas. 103. Dum anima status elementorum sibi nos in unum

unum confundit remanet ratio diversitatis numericae atque pluralitatis nec non nexus elementorum vi illorum statuum inter se et arctitudinis illius nexus ac inde porro extensionis et continuitatis idea sensualis nascitur, — et ex repraesentatione nexus rerum a statu elementorum interno pendentis nascitur quoque spatii idea sensualis etc. Einzelne Aeußerungen in dem Nouv. Ess. kommen der Kantischen Theorie ganz nahe, und dieses ist da, wo er die hier angegebenen Begriffe verläßt; welches ihm, da er keine eigne Theorie des Verstandes und der Sinnlichkeit zur Absicht hatte, und nicht an eine genaue Zergliederung beider Vermögen dachte, mehr als einmal wiederfährt.

Zweites Hauptstück.

Analytik des reinen Verstandes.

Einleitung.

Begriff dieser Wissenschaft.

§. 599. Die allgemeine Logik hat das mit der Analytik des reinen Verstandes gemein, daß beide Regeln des Verstandes enthalten; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß jene die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens, ohne auf den Unterschied der Objekte Rücksicht zu nehmen, enthält; diese aber nur diejenigen Gesetze des

Ver-

Verstandes vorträgt, nach welchen er reine Erkenntnisse a priori denken kann. Es wird also die Analytik des reinen Verstandes eine besondere Logik (§. 74.) seyn, welche man transscendentale Logik nennen kann, da sie die Bedingung der Erkenntnisse a priori enthält.

§. 600. In der allgemeinen Logik ist blos das Geschäft des Denkens überhaupt zergliedert worden, wie der Verstand durch das Denken der Theilvorstellungen, Begriffe, durch Verbindung der Begriffe Urtheile und durch Verbindung der Urtheile Schlüsse bildet? Wie auch die Erkenntnisse beschaffen seyn mögen, sie können doch nicht anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Logik, d. i. der Form des Denkens gemäß, gedacht werden. In der transscendentalen Logik aber soll erklärt werden, ob und wie durch den bloßen Verstand die Erkenntnisse auch ihrem Inhalte nach, bestimmt werden? —

§. 601. Der Verstand überhaupt ist das Vermögen zu denken (§. 64.) und er ist entweder empirisch oder rein, je nachdem er die Gegenstände durch empirische oder reine Merkmale denkt. Die Gesetze des Denkens überhaupt sind in der Logik untersucht worden. Hier soll untersucht werden, wie es möglich sey, daß der reine Verstand Gegenstände denke.

§. 602. Wenn man in einem empirischen Begriffe 1) von allen Merkmalen abstrahirt, die durch Empfindung gegeben sind; 2) von allen, was durch die reine Anschauung bestimmt; so bleibt nichts übrig, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt, der ein reiner Begriff und aus lauter

reinen Merkmalen zusammengesetzt ist. Die Merkmale des Begriffs eines Gegenstandes überhaupt sind durch den Verstand selbst bestimmt und drücken blos das Denkbare d. i. die allgemeine Form eines jeden Gegenstandes aus.

§. 603. Aber durch den allgemeinen Begriff eines Gegenstandes überhaupt ist noch kein Gegenstand gedacht, sondern blos der Begriff eines Gegenstandes. Soll der Gegenstand selbst gedacht werden; so wird erfordert 1) daß ein Mannichfaltiges durch das Anschauungsvermögen gegeben sey; 2) daß dieses Mannichfaltige durchgegangen und einzeln in Ein Bewußtseyn aufgenommen werde; endlich 3) daß dieses auf diese Weise verknüpfte Mannichfaltige in einem Gegenstande gedacht, oder in dem Ich (dem Selbstbewußtseyn) vereiniget werde. Das erste kann bei dem Menschen nicht anders geschehen, als durch die Sinnlichkeit, das zweite und dritte ist Sache des Verstandes, indem er a) einen Inbegriff von Merkmalen d. h. einen Begriff denkt und b) diesen Begriff auf einen Gegenstand bezieht d. h. urtheilt. Es ist also zum Denken eines Gegenstandes nicht genug, daß das Mannichfaltige der Vorstellungen verbunden werde, es muß auch als in einem Objekte verknüpft vorgestellt werden. Es gehören dazu Begriffe und Urtheile. Wenn daher durch den reinen Verstand etwas erkannt werden soll: so müssen reine Begriffe und reine Urtheile durch denselben möglich seyn.

Erster Abschnitt.

Von den reinen Begriffen des Verstandes.

I.

Von den reinen formalen Urbegriffen.

§. 604. Begriffe unterscheiden sich von Urtheilen blos dadurch, daß letztere die Handlung der Verbindung des Mannichfaltigen im Objekte selbst ausdrükken, im Begriffen aber die Verbindung der Vorstellungen schon als geschehen gedacht wird. Im Begriffe wird die Verbindung blos im Subjekte gedacht, im Urtheile wird die Verbindung als im Objekte enthalten vorgestellt.

§. 605. Die Vorstellungen, die in einem Begriffe enthalten sind, lassen sich daher auch durch Urtheile verknüpfen, und jeder Begriff kommt nur durch Urtheile zu Stande, so wie jeder Begriff, wenn er zur Erkenntniß gebraucht werden soll, wieder zu einem Prädikate eines Urtheils gebraucht werden muß.

§. 606. Hier sollen nun alle Begriffe, welche in der Natur des Verstandes liegen, aufgestellt werden. Es wird also gefordert 1) daß sie aus der Natur des Verstandes geschöpft, 2) daß sie rein, 3) daß sie vollständig seyn müssen, welches letztere dadurch bewirkt wird, daß man 4) die ursprünglichen Begriffe nach einem Principio ausfindig macht, und die abgeleiteten gehörig von den ursprünglichen unterscheidet.

§. 607.

§. 607. Die Sinnlichkeit hat ihre Formen, unter denen sie nothwendiger Weise anschauen muß (S. Erstes Hptst.); eben so hat auch der Verstand gewisse Formen, nach denen er nothwendiger Weise urtheilen muß, und wodurch die besondere Natur unseres Verstandes bestimmt ist; welches die nothwendigen Gesetze des Denkens sind, die in der Logik aus dem bestimmten Begriffe des Verstandes entwickelt worden.

§. 608. Der Verstand ist aber eben so, wie die Sinnlichkeit ein objektives Vorstellungsvermögen. Denn sein Wesen besteht darinne, daß durch ihn Objekte (ihre Einheit) sollen vorgestellt werden. Daher ist seine Form (eben so, wie die Form der Sinnlichkeit) nicht blos eine subjektive Form des Denkens, sondern sie muß auch zugleich die Form seiner Objekte seyn. Wenn man daher die subjektiven Formen des Denkens als objcktive Merkmale darstellt, so sind sie Merkmale a priori, die auf alle denkbaren Gegenstände bezogen werden können.

§. 609. Alle Handlungen des Verstandes lassen sich auf Urtheile reduciren. Denn Schlüsse sind nichts als mittelbare Urtheile (§. 230.) und die Begriffe kommen theils selbst erst durch Urtheile zu Stande, theils sind sie zu nichts zu gebrauchen, als zu Prädikaten möglicher Urtheile. Die ursprünglichen Formen der Urtheile (§. 191 ꝛc.) geben daher einen Leitfaden ab, wornach alle ursprünglichen Prädikate der Gegenstände, welche durch die Natur des Verstandes bestimmt sind, vollständig aufgefunden werden können.

§. 610.

§. 610. Hierdurch lernt man also überhaupt begreifen, wie durch den Verstand Merkmale bestimmt seyn können, die Merkmale der Objekte a priori sind. Denn die Objekte des Verstandes müssen nothwendiger Weise auch durch die nothwendige Form des Verstandes bestimmt seyn. Wenn es uns also gelingt, diese nothwendige Form aller Verstandeshandlungen zu entdecken, so werden wir begreifen, wie es möglich ist, das Denkbare durch Begriffe zu bestimmen, die 1) aus der Natur des Verstandes geschöpft sind; 2) welche rein von allem sind, was durch Empfindung vorgestellt wird; 3) von deren Vollständigkeit und Ursprünglichkeit man überzeugt seyn kann.

§. 611. Indessen ist auch leicht zu ersehen, daß hierdurch nur die Form der Verstandesobjekte, oder die Art und Weise ihrer Verknüpfung bestimmt ist, welche nothwendig ist, wenn sie der Verstand denken soll. Ob Verstandesobjekte überhaupt da seyn, wie weit sich das Gebiet der Verstandesobjekte erstrecke u. s. w. bleibt durch jene Begriffe noch gänzlich unbestimmt. Es bestätiget sich hier die Anmerkung, daß wir das von den Objekten a priori wissen können, was durch die Natur unseres Erkenntnißvermögens in denselben bestimmt ist.

Anm. Aus den bisherigen Betrachtungen wird sich auch leicht bestimmen lassen, in wie fern man die Erkenntniß a priori angebohren nennen könne oder nicht. Wenn nemlich das Angebohrne in der Erkenntniß auf den Stoff derselben geht, wie es Leibnitz gewiß verstand; so ist kein Zweifel, daß uns der Inhalt der Erkenntnisse a priori angeboh-

ren

pen sey. Denn es ist ja in der Natur unsers Erkenntnißvermögens enthalten. Geht es aber auf die Erkenntniß, welche wir von diesem Stoffe erlangen, so ist keine Erkenntniß angebohren, sondern muß sämmtlich erworben werden, und keine wird mühsamer und später erworben, als die Erkenntniß a priori. Am besten ist es daher, sich eines so unbestimmten Ausdrucks in der Philosophie zu enthalten.

§. 612. Welche Gegenstände für den Verstand erkennbar sind, kann hier noch unbestimmt bleiben. Nur müssen wir bemerken, daß die auf vorbemeldete Art (§. 607.) entwickelte Begriffe blos formale Merkmale ausdrücken, und nur die nothwendigen Bedingungen des Verstandes enthalten, denen alle denkbaren Objekte nothwendiger Weise unterworfen seyn müssen, daß aber dadurch von dem realen Inhalte der Objekte gar nichts bestimmt sey. Dieser muß erst durch ein anderes Vermögen gegeben, und sodann müssen durch ihn jene Verstandesformen näher bestimmt werden.

§. 613. Es liegt im Begriffe eines Urtheils, daß die in demselben vereinigten Vorstellungen auf ein Objekt gehen (§. 186.). Denn urtheilen ist nichts als diejenige Handlung des Verstandes, wodurch gegebne Vorstellungen so im Bewußtseyn verbunden werden, wie sie im Objekte verbunden sind. Ein Objekt oder Gegenstand ist daher dasjenige, worin das Mannichfaltige einer durch Anschauung gegebenen Vorstellung vereiniget ist. Es ist also die Vereinigung des Mannichfaltigen zur Einheit nicht blos eine subjektive Bedingung unsres Denkens, sondern auch eine Bedingung alles dessen, was durch

den Verstand gedacht werden und was für ihn ein Gegenstand seyn soll. Daher bestimmt der Begriff von einem Urtheile überhaupt zugleich selbst den Begriff eines Gegenstandes für den Verstand.

§. 614. Unser Verstand stellt selbst nie unmittelbar die Gegenstände vor, sondern bezieht seine Vorstellungen auf einzelne d. i. auf Anschauungen und vermittelst derselben auf Objekte. Daher ist ein Objekt dasjenige, worin das Mannichfaltige einer gegebenen Anschauung vereiniget ist. Und es ist nur dadurch ein Urtheil möglich, daß das, was wir im subjektiven Bewußtseyn verknüpfen, auch im Objekte verknüpft sey. Folglich setzt die Möglichkeit der Urtheile die Realität der Objekte zum Voraus.

§. 615. Es giebt aber gewisse durch die Natur des Verstandes selbst bestimmte Arten oder Handlungsweisen (Funktionen), wie der Verstand die mannichfaltigen Vorstellungen unter Einheit bringt, d. i. sie unter eine gemeinschaftliche Vorstellung ordnet. Wenn nun diese objektiv oder auch das Mannichfaltige in der Anschauung angewandt werden, so entspringen eben so viele reine Stammbegriffe des Verstandes, unter denen alles, was der Verstand denkt, nothwendiger Weise stehen muß, und wodurch der Begriff eines Gegenstandes überhaupt (§. 613.) eben so bestimmt wird, als der Begriff eines Urtheils durch die verschiedenen Handlungsweisen des Verstandes.

§. 616. Die nothwendigen Funktionen des Verstandes in den Urtheilen sind in der Logik (§. 194 ic.) schon bestimmt worden. Denkt man die objektiven Merkmale, die jede dieser Funktionen vor-

voraussetzt, so entspringen aus den Handlungsweisen des Verstandes in den Urtheilen denselben korrespondirende Urbegriffe, wie folgende Tafel darstellet:

Tafel der Handlungsweisen des Verstandes in den Urtheilen, und der daraus entspringenden Kategorien.

I.

Der Quantität nach fordern.

Einzelne Urtheile	Einheit
Partikuläre	Vielheit
Allgemeine	Allheit der Gegenstände.

II.

Der Qualität nach fordern.

Bejahende Urtheile	Realität
Verneinende	Negation
Unendliche	Limitation der Gegenstände.

III.

Der Relation nach fordern.

Kategorische Urtheile	Substanzialität, das Verhältniß von Substanz und Accidenz
Hypothetische	Kaussalität, das Verhältniß von Ursach und Wirkung
Disjunktive	Gemeinschaft, das Verhältniß der Wechselwirkung des handelnden und leidenden der Gegenstände.

IV.

IV.

Der Modalität nach fordern.

Problematische Urtheile	Möglichkeit, der die Unmöglichkeit
Assertorische	Wirklichkeit, der das Nichtseyn
Apodiktische	Nothwendigkeit, welcher die Zufälligkeit der Gegenstände entgegensteht.

§. 617. Diese Tabelle deutlich zu verstehen, dienen folgende Erläuterungen: Ein Urtheil ist diejenige Handlung des Verstandes, wodurch die Einheit mehrerer objektiver Vorstellungen gedacht wird. Soll also ein Urtheil möglich seyn, so müssen a) Objekte da seyn, welche vorgestellt werden, und b) das Mannichfaltige in diesen Objekten muß so verbunden seyn, wie es der Verstand allein nach seinen Gesetzen verbinden kann. Daher sind durch die nothwendigen Funktionen des Verstandes auch zugleich die Objekte bestimmt. Und wenn man die Funktionen des Verstandes, welches subjektive Bestimmungen sind, als objektive Bestimmungen d. i. als Begriffe denkt, die sich auf Gegenstände beziehen, so entspringen die eben verzeichneten Kategorien. Denn diese sind nichts als die subjektiven Verstandesformen objektive gedacht, wie man sich durch folgende Auseinandersetzung vollkommen überzeugen kann:

1) Die Quantität oder Größe überhaupt ist die Verbindung eines gleichartigen Mannichfaltigen. Nun besteht die Quantität eines Urtheils in dem Umfange des Begriffs des Subjekts oder in den

man-

mannichfaltigen Vorstellungen, die derselbe unter sich begreift. Daher fordert der Verstand, daß auch die Objekte, welche als Subjekte in Urtheilen gedacht werden sollen, eine gewisse quantitative Grösse d. i. ein Mannichfaltiges, das verbunden ist, in sich schließen. Wenn daher einzelne Urtheile gefällt werden sollen, so wird Einheit des Objekts, welches das Subjekt vorstellt, erfordert. Besondere Urtheile erfordern Vielheit der Objekte, welche als Subjekte gedacht werden; und allgemeine Allheit d. i. viele Objekte, die zusammen eins ausmachen.

2) Die Qualität überhaupt ist die Bestimmung eines Dinges, wodurch sein Inhalt oder seine Materie gedacht wird. Nun besteht die Qualität der Urtheile in der Bestimmung des Verhältnisses des Prädikats zum Subjekte oder der Beschaffenheit der Verknüpfung (§. 191.). Daher fordert ein bejahendes oder ein reales Urtheil in seinem Objekte Realität, d. h. etwas, das einen positiven Inhalt ausmacht — Sachheit: ein negatives Urtheil fordert wirklichen Mangel einer Realität in dem Objekte, das dem Begriffe des Subjekts entspricht, d. i. Negation; und ein unendliches Urtheil fordert, daß in einem Objekte Realität sey, die durch Negation eingeschränkt ist, d. i. Limitation.

3) Prädikate eines Dinges, welche andere bestimmen, oder wodurch andere bestimmt werden, sind Verhältnisse (§. 123.). Die Relation in den Urtheilen besteht in dem Verhältnisse der zu vergleichenden Vorstellungen. Wenn nun die Urtheile objektive Gültigkeit haben sollen, so muß nothwendig in

in den gedachten Objekten das Verhältniß statt finden, welches die nothwendige Form der Urtheile ihrer Relation nach fordert. Nun fordern kategorische Urtheile, daß eine objektive Vorstellung als Subjekt, die andere als Prädikat gedacht werden müsse. Folglich muß das Objekt, welches dem Begriffe des Subjekts entspricht, auch einen Grund in sich enthalten, weshalb es nie als Prädikat, sondern jederzeit als Subjekt gedacht werden muß, d. h., es muß eine Substanz und das andere ein Accidenz seyn, d. h., es muß einen Grund in sich enthalten, weshalb es objektive jederzeit als Prädikat gedacht werden muß. Das Daseyn der Substanz muß ein Vor sich bestehen (Subsistenz) das Daseyn des letzteren ein Bestehen in einem andern Dinge (Inhärenz) seyn. — In hypothetischen Urtheilen verhalten sich die Erkenntnisse, wie Grund und Folge; folglich verlangen sie ein solches Verhältniß auch von den Objekten, über die hypothetisch geurtheilt werden soll. Der eine Theil muß als Grund von der Wirklichkeit des andern d. i. als Ursache, und der andere als eine wirkliche Folge d. h. als Wirkung existiren. Das Daseyn des ersteren ist Kaussalität, das Daseyn des letzteren Dependenz. — In disjunktiven Urtheilen soll das Verhältniß der verschiedenen Vorstellungen einer Erkenntniß zur ganzen Erkenntniß verglichen werden, so daß die verschiedenen Vorstellungen die ganze Sphäre erfüllen. Dieses erfordert in den Objekten Theile, welche unter einander zu einem Ganzen verbunden sind, d. h. Gemeinschaft. Aber Theile existiren wechselseitig als Ursache und als Wirkung.

4) Die **Modalität** ist überhaupt die Bestimmung der Dinge, wodurch sie sich auf das Bewußtseyn beziehen. Die Modalität der Urtheile besteht daher in dem Verhältnisse der ganzen Erkenntniß zu dem Bewußtseyn des erkennenden Wesens. **Problematische** Urtheile erfordern daher, daß das gedachte Objekt der Erkenntniß wenigstens im Bewußtseyn vorgestellt werden könne, d. i. daß es den Gesetzen des Erkenntnißvermögens gemäß, denkbar oder **möglich** sey. Die Möglichkeit ist daher diejenige Bestimmung eines Gegenstandes, wodurch er der Form des Erkenntnißvermögens gemäß ist. Dieses ist das geringste, was von einer Erkenntniß gefordert werden kann. Das Gegentheil ist die **Unmöglichkeit**, ein Prädikat, wodurch alles Erkennen eines Objekts als unmöglich vorgestellt wird. **Assertorische** Urtheile erfordern **Daseyn** der Gegenstände, d. i. eine solche Bestimmung, wodurch die Gegenstände dem Bewußtseyn gegeben sind, wo also beide Bedingungen einer Erkenntniß erfüllt sind, die Einwirkung des Dinges an sich auf das vorstellende Subjekt. Das Gegentheil ist **Nichtseyn**, ein Prädikat, wodurch zwar die Möglichkeit des Objekts, als die eine Bedingung der Erkenntniß eines realen Objekts da seyn kann, wo aber die andere nothwendige Bedingung, die Einwirkung des Objekts noch fehlt. **Apodiktische** Urtheile fordern **Nothwendigkeit**, d. i. eine solche Bestimmung der Objekte, wodurch die Möglichkeit die Wirklichkeit bestimmt, oder wo die Möglichkeit als ein Grund der Wirklichkeit gedacht werden muß. Die entgegengesetzte Bestimmung ist die **Zufälligkeit**, eine Bestimmung, wo-

durch ein Gegenstand als möglich und wirklich gedacht werden kann, jedoch ohne daß die Wirklichkeit von der Möglichkeit als abhängig gedacht wird.

§. 618. Ueber diese vier Klassen der Kategorien lassen sich noch folgende Bemerkungen machen:

1) Sie zerfallen wiederum in zwei Hauptabtheilungen, wovon die erstere (die der Quantität und Qualität) die innere Beschaffenheit der Gegenstände; die zweite aber (die der Relation und der Modalität) die Verhältnisse der Gegenstände oder ihre Existenz entweder in Beziehung auf einander (bei der Relation) oder auf das Bewußtseyn des erkennenden Subjekts (bei der Modalität) betreffen. Also gerade das, was der Verstand in Urtheilen nur allein erwägen kann.

2) Die beiden letzteren Klassen bestehen aus Korrelatis, die beiden ersteren aber nicht. Der Grund davon liegt bei der Relation darin, daß hier allemal durch das Urtheil die eine Vorstellung durch die andre, als bestimmt gedacht wird, wodurch also jederzeit zwei Bestimmungen erzeugt werden, die sich auf einander beziehen; bei der Modalität aber darin, daß hier jederzeit die eine gesetzte Bedingung, unter der sich der gedachte Gegenstand aufs Bewußtseyn bezieht, auch wegfallen kann, als wodurch die entgegengesetzten Bestimmungen an den Tag kommen. Daher vernichtet hier das eine Korrelat allemal das andere, da hingegen die der Relation in einem Urtheile bei einander bestehen. Die gesetzte Zufälligkeit vernichtet die Nothwendigkeit, aber das Daseyn kann noch bleiben; das gesetzte

 Nicht-

Nichtseyn vernichtet das Daseyn, aber die Möglichkeit kann bleiben; die Unmöglichkeit vernichtet alles Urtheilen über einen Gegenstand. Die Quantität und Qualität machen aber die innern Bestimmungen der Materie des Urtheils aus, welche keine Verhältnisse sind, und daher auch keine Korrelata haben.

3) Die Eintheilung einer jeden Klasse ist Trichotomie, weil sie synthetisch ist und aus Begriffen a priori geführt wird. Denn es gehört zu der synthetischen Einheit überhaupt 1) eine Bedingung, 2) ein Bedingtes und 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt. Ist eine Eintheilung blos logisch, so ist sie jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs nur zweytheilig (§. 319.).

§. 619. In obiger Tafel (§. 616.) sind die reinen Stammbegriffe des Verstandes vollständig enthalten. Denn ein Begriff ist zu nichts anders tauglich, als zu einem Urtheile, und daher können die Gegenstände a priori durch die Natur des Verstandes weder durch mehr noch durch weniger Begriffe bestimmt seyn, als es ursprüngliche Formen der Urtheile giebt. Denn nur durch diese werden auch die Gegenstände a priori bestimmt. Daß es aber nur diese und keine andern weder mehr noch weniger ursprüngliche Formen zu urtheilen gebe, kann weiter nicht bewiesen werden, da das Urtheil eine Wirkung des Verstandes ist, dessen Wirkungen gegeben sind, und keine Ableitungen mehr zulassen. So wie daher alle möglichen Urtheile den vier nothwendigen Formen gemäß seyn, und jedes gegebene

Ur-

Urtheil durch eine Form aus jeder der vier Klassen muß bestimmt werden können; so müssen auch alle objektive Vorstellungen oder alle erkennbaren unter den Kategorien stehen, und es muß ihnen von jeder der vier Klassen der Kategorien wenigstens eine Kategorie zukommen, wenn sie von dem Verstande gedacht werden sollen.

Anm. Die vollständige Deduktion dieser Urbegriffe muß in Kants Kritik der reinen Vernunft gesucht werden.

II.

Von den reinen materialen Urbegriffen.

§. 620. Diese reinen Stammbegriffe des Verstandes drücken blos allgemeine formale Bestimmungen der Gegenstände überhaupt aus, und bestimmen daher blos den Begriff eines denkbaren Gegenstandes überhaupt. Aber sie reichen noch nicht hin, Gegenstände durch sie zu erkennen, d. h. sie so zu denken, daß man sie von andern unterscheiden kann, eben weil es blos gemeinsame und nothwendige Merkmale aller Gegenstände überhaupt sind.

§. 621. Sollen durch sie Gegenstände wirklich gedacht und durch Merkmale erkannt werden, so muß ein gegebenes Mannichfaltige ihrer Form gemäß verknüpft werden. Denn diese reinen Verstandesbegriffe enthalten blos die Methoden, wie ein Mannichfaltiges, im Falle es gegeben würde, verknüpft werden muß, aber nicht das Mannichfaltige, das eigentlich die Materie des Gegenstandes ausmacht,

macht, und das blos aus dem Gegenstande erkannt werden kann, selbst.

§. 622. Nun kann uns das Mannichfaltige oder die Materie der Erkenntniß nicht anders als durch die Sinne und zwar nicht anders als durch Empfindung, also a posteriori gegeben werden, und wir können daher auch das Mannichfaltige nicht anders als a posteriori bestimmen, und unsern Begriffen a priori einen Inhalt verschaffen. Unterdessen ist uns doch ein Mannichfaltiges a priori gegeben, das die wesentliche Form aller Materie enthält, in wie weit sie uns durch Empfindung gegeben werden kann. Wir werden also mit diesem Mannichfaltigen eine Verbindung nach jenen Verstandesbegriffen vornehmen und dieselben dadurch bestimmen können. Dieses a priori gegebene Mannichfaltige ist nemlich Raum und Zeit.

§. 623. Da nun die Zeit die allgemeine Form aller sinnlichen Gegenstände (§. 561.) ist; so werden wir jene Begriffe, wenn wir das Mannichfaltige der Zeit nach ihnen verknüpfen, Begriffe erzeugen, welche reale Merkmale aller sinnlichen Gegenstände sind. Denn auf diese Art werden die Urbegriffe versinnlichet, und eben dadurch auch enger gemacht: Denn vorher waren sie Merkmale alles Denkbaren überhaupt, bestimmt man sie aber durch die anschaulichen Merkmale der Zeit, so werden sie nur Merkmale sinnlicher Gegenstände, und diese können dadurch von übersinnlichen unterschieden werden.

§. 624. Auf diese Art können also die reinen Stammbegriffe des Verstandes in reine materiale

d. i.

d. i. solche Merkmale verwandelt werden, welche die Materie der Objekte ihrer anschaulichen Form nach bestimmen. Denn dadurch, daß man durch die Urbegriffe das gegebene Mannichfaltige in der Zeit verknüpft und deren Merkmale in die Begriffe aufnimmt, erhalten sie folgende Bestimmungen:

1) Die Quantität überhaupt durch die Zeit bestimmt ist die Zeitreihe.

Das was diese Vorstellung der Zeitreihe möglich macht ist die Einheit — Eins.

Eines zu Einem hinzugefügt macht die Vielheit aus.

Die Vielheit als Einheit (mit einander zu Einem verknüpft) vorgestellt ist die Allheit oder die Zahl.

2) Die Qualität in der Zeit ist überhaupt das, was einer Empfindung entspricht, der Zeitinhalt.

Realität ist Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit überhaupt.

Negation ist Nichtseyn, Nichtempfindung in der Zeit, leere Zeit überhaupt.

Limitation ist Seyn in der Zeit durch Nichtseyn eingeschränkt; Grad.

3) Die Relation betrifft das Verhältniß der Realitäten unter einander in der Zeit, wodurch ein jedes in der Zeit bestimmt wird, die Zeitordnung. Hier ist

Die Substanz in der Zeit d. i. das Beharrliche und Unwandelbare in der Zeit, welches bleibt, während daß das übrige wechselt, und also eigentliches Subjekt ist, das Subsistirende;

Accidenz in der Zeit ist, was da wechselt, und da=

daher in dem Beharrlichen wirklich ist, das Inhärirende.

Die Kaussalität bestimmt die Zeitreihe, und ist die bestimmte Succession. Das eine Glied der Reihe muß nothwendig als folgend, das andere als vorhergehend gedacht werden. Das Seyn des ersteren hängt von dem Seyn des letzteren nothwendig ab, wie die Folge vom Grunde. Die Ursache in der Zeit ist das, was vor einer bestimmten Erscheinung allemal vorhergeht, was in der Zeit nothwendig folgt, ist die Wirkung.

Die Gemeinschaft oder Wechselwirkung (commercium) ist das bestimmte Zugleichseyn, oder das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel, die wechselseitige Kaussalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen.

4) Die Modalität in der Zeit ist der Zeit-Inbegriff, und zwar

Die Möglichkeit, das Seyn zu irgend einer Zeit.

Die Wirklichkeit das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Die Nothwendigkeit das Seyn zu aller Zeit.

Die Dinge in der Zeit müssen den Bedingungen der Zeit überhaupt gemäß seyn; sie müssen entweder beharrlich auf einanderfolgend, oder zugleich seyn; entgegengesetzte Bestimmungen eines Dinges können nicht zugleich, sondern müssen nach einander seyn.

Die:

Nichts gehört zur Möglichkeit der Dinge, in der Zeit. Sollen sie wirklich seyn, so müssen sie die Zeit durch irgend einen Grad der Realität bestimmen und Empfindung verursachen. Nothwendig in der Zeit ist nur das, was die Wahrnehmung der Zeit selbst möglich macht.

§. 625. Durch die Kategorien sind die Gegenstände überhaupt als Objekte des Denkens bestimmt; durch die versinnlichten Kategorien sind die Objekte als Gegenstände unserer Sinnlichkeit d. i. als Erscheinungen bestimmt. Durch die reinen Verstandesbegriffe allein sind blos die Bedingungen des Denkens in den Objekten bestimmt; durch die versinnlichten Kategorien sind die Objekte zugleich als Anschauungen, a priori bestimmt. Wie das Mannichfaltige beschaffen sey, wie die Verknüpfung in denselben bestimmt sey, welches die Substanz, der Grund u. s. w. in demselben sey, läßt sich durch die bloßen Verstandesbegriffe nicht bestimmen. Wenn man daher durch die Kategorien auch Objekte a priori erkennen, d. h., sich vorstellen will, wie die Anschauungen den Kategorien gemäß verknüpft sind, so muß ein bestimmtes Mannichfaltiges a priori gegeben seyn, auf welches man die Kategorien beziehen kann, und wodurch man ein Kriterium erhält, die Merkmale, welche der Verstand durch die Kategorien fordert, nicht blos im Verstande, sondern auch in den Objekten der Anschauung zu unterscheiden. Denn wenn die Kategorie ein Objekt bezeichnen soll, so muß allemal etwas Gegebenes mit ihr in Verbindung gebracht werden, worin die Identität dessen, was gedacht ist, erkannt wird.

§. 626. Der Begriff eines Gegenstandes überhaupt (ein Gegenstand problematisch gedacht) ist der höchste Begriff des Verstandes, der nun entweder Etwas oder Nichts in der Erkenntniß ist, nach folgenden Bestimmungen:

1) Ein gedachter Gegenstand, dem eine zu gebende Anschauung korrespondirt, dem entweder eine oder viele oder alle Anschauungen entsprechen, ist Etwas; kann keine Anschauung für ihn angegeben werden, so ist er Nichts, und wenn er doch als etwas gedacht wird, so ist es in der Erkenntniß ein leerer Begriff ohne Gegenstand, ein Gedankending (ens rationis).

2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, und wenn es gedacht wird, so wird es nur als Mangel der Realität gedacht (nihil privativum) ein Begriff von einem leeren Gegenstande.

3) Substanzen und Accidenzien sind Etwas; die bloße Form aber, in welchen Substanzen gedacht werden, ist Nichts, und wenn sie als etwas gedacht wird, so ist sie ein Gegenstand in der Einbildung (ens imaginarium), eine leere Anschauung ohne Gegenstand.

4) Das Mögliche, es mag nun als wirklich oder als nicht wirklich, als nothwendig oder als zufällig gedacht werden, ist Etwas, das Unmögliche, was sich im Begriffe widerspricht, ist Nichts; ein leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum).

III.

Von den abgeleiteten reinen Verstandesbegriffen oder den Prädikabilien.

§. 627. Werden die Kategorien unter einander logisch verglichen, unter sich und mit Raum und Zeit verbunden, und in Beziehung auf Gegenstände vorgestellt; so entspringen eine Menge abgeleiteter reiner Verstandesbegriffe, welche Prädikabilien genannt werden können. Die folgenden Paragraphen sollen diese darstellen und logisch erläutern.

§. 628. Eine Größe (§. 622.) ist entweder extensiv oder intensiv, je nachdem die Vorstellung des Ganzen durch die Vorstellung der Theile, oder die Vorstellung der Theile erst durch die Vorstellung des Ganzen möglich ist. Die erstere wird nach und nach, die letztere auf einmal wahrgenommen. Dem Raum und der Zeit kömmt eine extensive Größe, den Kräften, welche sie erfüllen, eine intensive Größe zu. Ein Gegenstand, dem eine Größe (quantitas) zukömmt, heißt selbst Größe (quantum) R. und Z. werden also als ausgedehnte Größen vorgestellt; und die Bestimmung, wodurch ein Gegenstand ausgedehnt ist, ist die Ausdehnung.

§. 629. Eine Größe, welche durch die bloße Fortsetzung der Verbindung des Mannichfaltigen gedacht wird, in welcher also kein Theil als der absolut kleinste erkannt werden kann, ist eine kontinuirliche, fließende, stetige oder ununterbrochene Größe, und die Theile einer solchen Größe sind stetige Theile. Stetige Theile sind daher so verbunden, daß es nicht möglich ist, fremdartige dazwischen zu denken, ohne

daß

daß sie aufhören, stetig zu seyn. Eine Größe, die durch die Wiederholung einer immer aufhörenden Verbindung gedacht wird, ist eine diskrete oder unterbrochene Größe, die auch ein Aggregat genannt wird. So werden R. und Z. als stetige Größen gedacht. Die Zahl (§. 622.) als eine durch Einheiten vollendete und bestimmte Größe ist aber ein Aggregat.

§. 630. Eine Größe (quantum) die nur durch das Beisammenseyn Vieler als bestimmt gedacht wird, ist ein Ganzes; und die Vielen, welche das Ganze bestimmen, sind die Theile. Hieraus fließt: 1) Wenn das Ganze gesetzt wird, so werden alle Theile gesetzt, und wenn alle Theile gesetzt werden, so wird das Ganze gesetzt; 2) was in einem Theile enthalten ist, ist auch im Ganzen enthalten, oder der Theil eines Theils ist auch ein Theil des Ganzen.

§. 631. Die Einerleiheit der Größe ist die Gleichheit, die Verschiedenheit der Größe die Ungleichheit. Also: 1) Jede Größe ist sich selbst gleich; 2) Dinge, die in einem Dritten gleich sind, sind unter sich gleich. 3) Alle Theile zusammengenommen, sind dem Ganzen; das Ganze ist allen Theilen zusammengenommen gleich.

§. 632. Eine Größe, die der andern ungleich ist, ist entweder größer oder kleiner, als die andere, je nachdem sie einen Theil enthält, der der andern gleich ist, oder sie selbst einen Theil von der andern ausmacht. Größen (quanta) sind entweder gleichartig (homogenea) ähnlich, oder ungleichartig (heterogenea) unähnlich; je nachdem sie der Beschaffenheit nach aus gleichen oder ungleichen

Thei-

Theilen bestehen. Gleichartige Größen können mit einander verglichen werden.

§. 633. Die Vielheit der Theile, welche ein Ganzes bestimmen, machen die relative Größe desselben (magnitudo) aus, die entweder bestimmt oder unbestimmt ist, je nachdem sie durch eine bestimmte Zahl ausgedruckt werden kann oder nicht. Was durch Hinzufügung mehrerer homogener Theile größer wird, wird vermehrt, was kleiner wird, wird vermindert. Eine Größe, die nicht mehr vermehrt werden kann, ist die größte.

§. 634. Die Bestimmung einer gleichartigen Größe durch die andere ist das mathematische Verhältniß. Durch eine Größe, die als Einheit angenommen wird, die andere bestimmen heißt sie messen, und die als Einheit gebrauchte Größe ist das Maaß oder der Maaßstab. Dieser wird entweder relativ oder absolut gedacht, je nachdem er einen andern Maaßstab hat oder nicht. Das Messen geschieht durch die successive Zusammenfügung mehrerer gleichartigen Größen, oder durch das Zählen gleicher Einheiten, das so lange fortgesetzt wird, bis man auf eine Zahl stößt, die so viel Einheiten enthält, als die gegebene Größe. Das Messen ist also nur in der Zeit möglich. Eine Größe, die nicht gemessen werden kann, ist unermeßlich.

§. 635. Eine Größe heißt ihrer Ausdehnung nach endlich, wenn die successive Zusammenfügung ihrer Theile in irgend einer bestimmten Zeit vollendet werden kann; unendlich, wenn die Vollendung der successiven Verbindung ihrer Theile, wenn auch

das Maaß noch so groß angenommen wird, in irgend einer Zeit als unmöglich vorgestellt wird. Daher läßt sich jede endliche Größe durch eine Zahl ausdrücken und kann gemessen werden; die unendliche Größe kann aber weder durch eine wirkliche noch mögliche Zahl ausgedrückt werden, und ist daher unermeßlich (§. 631.).

§. 636. Jede Zahl kann vermehrt und vermindert werden. Daher kann auch jede gegebne endliche Größe größer oder kleiner gedacht werden, oder es ist ihre Vermehrung oder Verminderung möglich.

§. 637. Die Größe der Qualität (§. 620.) ist eine intensive Größe (§. 627.) und sie wird Grad (quantitas virtutis) genannt, in wiefern sie endlich ist (§. 635.). Ein jeder gegebene Grad enthält daher als Größe wiederum ein Mannichfaltiges oder Theile in sich, die gleichartig d. i. die ebenfalls Grade sind. Durch die Vielheit der kleineren Grade wird also ein größerer Grad bestimmt, und es können noch mehrere Grade in ihm gedacht werden, und von den Realitäten oder Graden, welche ihm noch fehlen, sind die Negationen in ihm enthalten, welche die Schranken ausmachen. Ein Ding, das Realitäten hat, ist ein reales Ding, und sofern auch Negationen in ihm statt finden, ein eingeschränktes Ding. Was ohne alle Negationen ist, ist uneingeschränkt. Die bestimmten Schranken eines Dinges oder das, was den Grund der Schranken enthält, werden dessen Grenzen genannt. Was Grenzen hat, ist begrenzt, was ohne Grenzen ist, ist grenzenlos.

§. 638.

§. 638. Eine Realität nimmt zu oder ab, wächst oder läßt nach (elanguescit, remittitur) je nachdem ihre Grade vermehrt oder vermindert werden (§. 628.). Die Grade, welche zwischen einer gegebenen Realität und ihrer Negation statt finden, sind Zwischengrade.

§. 639. Die Einerleiheit der Qualität ist die Aehnlichkeit; die Verschiedenheit der Qualität die Unähnlichkeit; Größen, deren Theile einander ähnlich sind, heißen gleichförmige, deren Theile einander unähnlich sind, ungleichförmige Größen.

§. 640. Wenn der extensiven Größe auch eine intensive Größe oder eine Realität zukömmt; so heißt sie das reale Ausgedehnte (extensum reale). Durch das Daseyn der Realität im Raume wird der Raum erfüllt. Das Ausgedehnte ohne Realität nimmt zwar einen Raum ein, erfüllet ihn aber nicht. Die Grenzen des realen Ausgedehnten heißen dessen Figur oder Gestalt; die Fläche (§. 588.) ist nichts als die Grenze eines erfüllten Raumes, die Linie ist die Grenze der Fläche; die Grenze der Linie ist aber der Punkt. In dem erfüllten Raume finden alle drei Abmessungen statt; er ist keine Grenze eines anderen Raumes. Ein Ding von bestimmter Größe, das realiter ausgedehnt ist, heißt ein physischer Körper, und so fern man an demselben blos die Ausdehnung in Erwägung zieht, heißt er ein mathematischer Körper. Flächen und Linien nehmen einen Raum ein; in dem Begriffe des Punkts ist aber aller Raum vernichtet. Die einfache Grenze der Zeit ist ein Augenblick (instans) der also selbst keine Zeit ist.

§. 641.

§. 641. Größen, welche in der Anschauung als völlig ähnlich und gleich erkannt werden, kongruiren; und die völlige Aehnlichkeit und Gleichheit, so fern sie nur durch die Anschauung erkannt werden kann, ist die Kongruenz.

§. 642. Was zu aller Zeit ist, beharret, ist unwandelbar, und die Beharrlichkeit ist ein Daseyn zu aller Zeit. Was zu einer Zeit ist und zur andern nicht, wechselt oder ist wandelbar, und der Wechsel ist ein Daseyn und Nichtdaseyn desselben Dinges zu verschiedenen Zeiten. Was bloß einen Augenblick wirklich ist, ist augenblicklich, verschwindend; was eine Zeit hindurch wirklich ist, währet oder dauert; und die Dauer ist ein Daseyn in mehreren Zeittheilen oder die Größe im Daseyn. Ein Ding von größerer Dauer ist dauerhaft, von kleinerer kurz, bald vorübergehend.

§. 643. Eine Substanz heißt zusammengesetzt, wenn sie ein Aggregat (§ 629.) mehrerer Substanzen ist; einfach, wenn sie nicht zusammengesetzt ist. Einfache Substanzen werden von einigen Monaden, von andern Atomen genannt. Im Raume können nur zusammengesetzte Substanzen wahrgenommen werden.

§. 644. Eine Substanz wird auch ein reales Wesen, eine Natur genannt, in wiefern sie ein Inbegriff beharrlicher Bestimmungen ist. Das Wesen der Substanzen ist unveränderlich.

§. 645. Die Verknüpfung zwischen der Ursache und ihrer Wirkung oder dem Verursachten, ist die ursachliche Verknüpfung, der Zusammenhang

der

der Ursachen. Ein Ding, welches nicht anders wirklich seyn kann, als wenn es ein von ihm selbst verschiedenes Ding zu seiner Ursache hat, heißt ein abhängiges Ding (ens ab alio); was aber ohne eine Ursache wirklich ist, heißt unabhängig oder selbstständig (ens a se).

§. 646. Folgende Sätze fließen aus den Begriffen der Ursache und Wirkung: 1) Jede Ursache hat ihre bestimmte Wirkung; und jede Wirkung hat eine Ursache; 2) einerlei Ursachen haben einerlei Wirkungen; 3) wo die Wirkung nicht ist, ist auch die Ursache nicht.

§. 647. Was eine zureichende und unzureichende Ursache, mittelbare und unmittelbare, koordinirte und subordinirte, allgemeine und besondere Ursache sey, ist leicht zu verstehen. Eine Ursache, die von einem andern abhängig ist, heißt auch eine bedingte, subalterne; eine solche aber, welche der Wirkung nach die erste, also unabhängig ist, ist eine unbedingte freie Ursache, die selbst gar nicht Wirkung ist. Mehrere Ursachen eines und eben desselben Dinges sind Miturſachen, und sie kommen zusammen, um das Ding zu verursachen, wenn sie sich wechselsweise in ihrer Wirksamkeit bestimmen. Die größeste Ursache unter den Mitursachen ist die Hauptursache, die übrigen sind Nebenursachen. Die Ursache einer subordinirten Ursache ist auch die Ursache alles dessen, was die leztere verursacht. Koordinirte Ursachen sind vergesellschaftet. Die Ergänzung einer Ursache, die zu einer bestimmten Wirkung nicht hinreicht, ist eine Hülfs-

§. 648. Das Verhältniß der Substanz zu den Accidenzien, so fern sie den Grund von den Accidenzien enthält, heißt Kraft; die bestimmte Größe der Kraft ist ihre Stärke; die Stärke heißt Macht, in wiefern sie zu einer bestimmten Wirkung zureicht; die Macht heißt Gewalt, in wiefern sie Hindernisse überwindet. Der Mangel der größeren Stärke ist Schwäche, der Mangel der Macht ist Ohnmacht. Sofern eine Substanz Accidenzien verursacht, handelt oder wirkt sie; sofern ihre Accidenzien in ihr verursacht werden, leidet sie. Das Verhältniß des Subjekts der Kaussalität zur Wirkung ist eine Handlung; so wie das Verhältniß des Subjekts der Dependenz zur Ursache ein Leiden genannt wird. Die Möglichkeit zu handeln, ist ein Vermögen; die Möglichkeit zu leiden, eine Fähigkeit, Receptivität; ein Vermögen sich innerlich selbst zur Handlung zu bestimmen, heißt Selbstthätigkeit oder Spontaneität, ein größeres Vermögen heißt eine Fertigkeit; eine größere Fähigkeit eine Anlage. Alles dieses sind Bestimmungen der Substanzen.

§. 649. Eine Kraft, welche von keiner andern abgeleitet werden kann, heißt eine Grundkraft. Ueberhaupt werden die Kräfte eingetheilt, wie die Ursachen (§. 647.), und so wie sich die Ursache zur Wirkung verhält, so verhält sich die Kraft zur Handlung. Die Kraft ist in einem beständigen Bestreben zu handeln (conatus agendi) und ist entweder lebendig oder todt; je nachdem sie zu einer bestimmten Handlung zureicht oder nicht. Ursachen, deren bestimmte Handlungen von andern Ursachen abhängen, sind Instrumente oder Werkzeuge.

§. 650.

§. 650. Aus den Begriffen fließt, daß sich von der Handlung auf die Kraft und von der Kraft auf das Daseyn der Substanz müsse schließen lassen. Die Substanz aber führet den Begriff der Realität bei sich. Jede Ursache und Kraft hat also auch eine gewisse (intensive) Größe oder Grad, welcher, so fern eine Zeit hindurch gleichförmig wirkt, Moment genennt wird.

§. 651. Wenn eine Substanz in der andern Accidenzien verursacht, so fließt sie in dieselbe ein; und das Verhältniß der Substanzen, so ferne sie Accidenzien in einander verursachen, ist der Einfluß, der einseitig oder wechselseitig ist; je nachdem die eine nur in die andere, oder beide in einander einfließen. Die Einwirkung der leidenden Substanz in die einfließende ist die Zurückwirkung; und die gegenseitige Einwirkung und Zurückwirkung der Substanzen ist der Streit (conflictus).

§. 652. Was den Grund des Nichtseyns gewisser Accidenzien enthält, zu denen eine Ursache da war, heißt ein Hinderniß; das Hinderniß einer Handlung heißt Widerstand.

§. 653. Die unmittelbare reale Gemeinschaft (§. 625.) ist die Gegenwart, und die gemeinschaftliche Grenze der Dinge im Raume ist die Berührung. Das Zugleichseyn der Accidenzien verschiedener Substanzen im Raume ist die lokale Gemeinschaft; das Verhältniß, nach welchen Vorstellungen gemeinschaftliche Prädikate haben, heißt aber die logische Gemeinschaft. Die reale Gemeinschaft wird auch die dynamische genennt.

§. 654. Dinge, die mit einander in einer realen Gemeinschaft (§. 653.) stehen, machen zusammengenommen ein reales Ganze. Die Dinge, welche das Ganze bestimmen, sind die Theile. Das reale Ganze ist also nur durch die Theile möglich. Dieses reale Ganze muß von dem idealen Ganzen unterschieden werden, wo durch die Vorstellung des Ganzen, erst die Theile bestimmt werden. So ist der Körper ein reales, der Raum oder ein System ein ideales Ganze.

§. 655. Die Möglichkeit (§. 625.) ist entweder eine innerliche oder äußerliche, bedingte oder unbedingte (absolute), je nachdem der Grund davon in dem Dinge an und vor sich selbst betrachtet liegt, oder in andern Dingen, die sich auf dasselbe beziehen. Eben so kann auch die Nothwendigkeit eingetheilt werden.

§. 656. Ein blos mögliches Ding, das wirklich wird, entsteht oder hebt an zu seyn: was zu seyn anhebt, geschiehet, und was geschieht oder geschehen ist, ist eine Begebenheit; ein wirkliches Ding, das nur ein mögliches wird, vergeht oder geht unter. Das Verhältniß der Ursache zu dem Entstehen ist die Hervorbringung, zu dem Vergehen, die Zerstörung. Die Hervorbringung aus Nichts oder die Hervorbringung durch ein Wesen, das nicht Erscheinung ist, durch eine fremdartige Ursache, ist die Schöpfung, die Zerstörung in Nichts ist die Vernichtung, oder der gänzliche Untergang.

§. 657. Das Beisammenseyn der Bestimmungen eines Dinges macht den Zustand desselben aus.

Eine

Eine Substanz, in welcher Bestimmungen entstehen und vergehen, wird verändert, und die Veränderung ist die Succession entgegengesetzter Bestimmungen in einem und eben demselben Dinge. Der Zustand eines Dinges wird also verändert durch den Wechsel der Bestimmungen. Was sich nicht verändern kann, ist unveränderlich. Das Veränderliche ist zufällig. Denn es kann zu einer Zeit seyn und zur andern nicht seyn. Das unveränderliche ist nothwendig. Die Veränderung, durch welche etwas wirklich wird oder entstehet, ist der Anfang; und die Veränderung, wodurch etwas aufhört wirklich zu seyn oder vergehet, ist das Ende. Die Veränderung des Orts ist die Bewegung, der Mangel der Bewegung ist die Ruhe.

§. 658. Viele zufällige Dinge, welche nach einander wahrgenommen werden, machen eine Reihe aus, die entweder endlich oder unendlich (§. 635) ist. Eine successive Reihe von Veränderungen, welche sich wie Ursache und Wirkung verhalten, heißt in Beziehung auf die Wirkungen ein Fortgang (progressus), in Beziehung auf die Ursachen oder Bedingungen der Rückgang (regressus). Ein Fortgang ohne Anfang und Ende, oder wo keine Wirkung die letzte und keine Ursache die erste ist, ist ein Fortgang ins Unendliche (progressus et regressus in infinitum), läßt sich aber der Anfang und das Ende desselben nur nicht bestimmen, so ist es ein Fortgang in unbestimmbare Weite (in indefinitum).

Zwei-

Zweiter Abschnitt.

Von den reinen Urtheilen des Verstandes.

I.

Von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urtheile.

§. 659. In jedem Begriffe werden Merkmale gedacht, und die Merkmale, welche in dem Begriffe gedacht werden, können ihm auch durch ein Urtheil beigelegt werden. Jeder Begriff kann aber auch durch Merkmale bestimmt werden, die noch nicht in ihm gedacht werden. Daher sind alle Urtheile entweder analytisch oder synthetisch. Durch erstere wird der Begriff des Subjekts entwickelt. Das was in ihm schon (implicite) gedacht ist, wird blos durch successive Darstellung im Urtheile deutlich (explicite) gedacht. Daher heißen sie auch den Begriff erläuternde Urtheile. Durch leztere wird der Begriff des Subjekts durch Merkmale bestimmt, die gar nicht in ihm gedacht werden, (weder implicite noch explicite). Daher heißen sie auch die Erkenntnißerweiternde Urtheile.

§. 660. Alle analytische Urtheile sind Urtheile a priori. Denn sie sind 1) sämtlich allgemein, weil das, was im Begriffe schon enthalten ist, nothwendig in allen Gegenständen enthalten seyn muß, wovon der Begriff ein Merkmal ist (§. 163.). 2) Wenn auch die Merkmale des Begriffs selbst durch Empfindung erworben sind; so beruht doch das Urtheil, daß diese Merkmale allen unter dem Begriffe enthaltenen

reinen Vorstellungen zukommen, nicht auf der Empfindung, sondern auf einem allgemeinen Urtheile, und ist also ein Schluß, d. i. ein Urtheil a priori (§. 531.).

§. 661. Der hinreichende Erkenntnißgrund aller analytischen Urtheile ist also jederzeit der Begriff des Subjekts. Denn in ihm müssen die Merkmale, die ihm beigelegt oder abgesprochen werden, schon gedacht seyn.

§. 662. In synthetischen Urtheilen wird der Begriff des Subjekts durch Merkmale bestimmt, die noch nicht in ihm gedacht werden. Diese Merkmale müssen zwar im Subjekte oder in dem Gegenstande, der bestimmt wird, aber nicht im Begriffe desselben sich finden. Es muß also bei synthetischen Urtheilen außer dem Begriffe des Subjekts noch ein anderer Grund da seyn, der uns bestimmt, den Begriff des Subjekts gerade so und nicht anders zu bestimmen.

§. 663. Die erweiternden oder synthetischen Urtheile sind entweder Urtheile a priori, oder a posteriori, und zwar sind alle Urtheile a posteriori oder alle empirischen Urtheile synthetisch. Denn der Grund, weswegen ein Begriff so und nicht anders bestimmt wird, wird in denselben nicht aus dem Begriffe, sondern aus der Empfindung oder der empirischen Anschauung hergenommen.

§. 664. Es finden sich aber unter dem Vorrathe menschlicher Erkenntnisse auch sehr viele reine synthetische Urtheile a priori, als 1) in der reinen Mathematik; 2) in der Naturwissenschaft und 3) in der eigentlichen Metaphysik. Denn in jeder dieser

ge-

genannten Wissenschaften kommen Urtheile vor, deren Grund weder im Begriffe des Subjekts, noch in der Empfindung der empirischen Anschauung liegt.

Anm. Diejenigen, welche sich gegen die Realität der synthetischen Urtheile setzen, verwechseln das Subjekt mit dem Begriffe des Subjekts. In dem Subjekte (als dem Gegenstande des Urtheils) müssen freilich alle Merkmale enthalten seyn, wodurch der Begriff des Subjekts bestimmt werden soll, aber diese werden deswegen nicht im Begriffe des Subjekts gedacht.

II.

Allgemeine Aufgabe der Kritik des reinen Erkenntnißvermögens.

§. 665. Jede Wissenschaft hat Erkenntnisse a priori zu ihren Principien. Denn dieses liegt im Begriffe der Wissenschaft und der Principien. Wenn daher die Wissenschaft Festigkeit erhalten soll: so muß ein hinreichender Grund der Gewißheit und Wahrheit jener Principien, worauf die Wissenschaften beruhen, angegeben werden können.

§. 666. Nun können alle Erkenntnisse a priori überhaupt in mathematische und philosophische eingetheilt werden, je nachdem sie auf reinen Anschauungen oder reinen Begriffen beruhen, letztere aber zerfallen wiederum in logische und metaphysische; je nachdem sie die bloße Form oder zugleich die Materie des Denkens betreffen. Von diesen sind die mathematischen und metaphysischen synthetische, die logischen aber analytische Erkenntnisse.

§. 667.

§. 667. Da nun die Kritik des reinen theoretischen Erkenntnißvermögens die Absicht hat zu erforschen, was durch das reine Erkenntnißvermögen erkannt werden kann, und in wie weit wir vermittelst desselben überhaupt die Dinge a priori bestimmen können; so ist die allgemeine Aufgabe derselben: Auf welchen Gründen beruhet die Erkenntniß a priori? oder wie ist reine Erkenntniß möglich?

§. 668. Diese allgemeine Frage zerfällt wiederum in zwei:

1) Wie sind reine analytische Erkenntnisse a priori möglich, und

2) Wie sind reine synthetische Erkenntnisse a priori möglich.

Und da die reinen synthetischen Erkenntnisse entweder mathematische oder reinphysische oder metaphysische sind; so zerfällt die zweite Frage in folgende drei:

1) Wie ist reine Mathematik möglich?

2) Wie ist reine Naturwissenschaft oder Metaphysik der Natur möglich?

3) Wie ist Metaphysik a) als Naturanlage, b) als Wissenschaft möglich?

III.

Von der Möglichkeit der reinen analytischen Urtheile.

§. 669. In jedem Begriffe werden gewisse Merkmale gedacht (§. 120.), und diese kommen dem

Be-

Begriffe zu. Folglich können sie ihm auch durch Urtheile beygelegt werden, so wie ihnen deren Gegentheil abgesprochen werden muß (§. 90.). Der allgemeine Grund, welcher uns nöthiget, also zu denken, ist der Satz des Widerspruchs (§. 81.).

§. 670. Der Satz des Widerspruchs ist die oberste Bedingung aller Erkenntniß überhaupt, die conditio sine qua non, und daher müssen ihm nothwendig alle Objekte der Erkenntniß gemäß seyn; aber daß ein Objekt existire, und so und nicht anders beschaffen sey, kann durch ihn nicht erkannt werden, wenn es nicht schon durch etwas anders im Begriffe bestimmt ist. Daher ist der Satz des Widerspruchs der oberste und hinreichende Grund aller analytischen Erkenntniß, indem der Verstand seiner Natur nach so eingerichtet ist, daß er nicht anders kann, als er muß dem Subjekte diejenigen Prädikate beilegen oder absprechen, die er ihm einmal (im Begriffe des Subjekts) beigelegt oder abgesprochen hat. Eben daher sind alle analytische Erkenntnisse, Erkenntnisse a priori (§. 654.), weil der Begriff, der erläutert wird, jedesmal im Verstande liegt.

§. 671. Wenn nun reine Vorstellungen überhaupt möglich sind, so ist auch begreiflich, **wie reine analytische Erkenntnisse möglich sind.** Denn in den reinen Vorstellungen müssen doch gewisse Merkmale enthalten seyn. Die Entwickelung derselben giebt aber lauter reine analytische Erkenntnisse. Hiermit ist also die erste Aufgabe (§. 668.) aufgelößt.

Anm. Der Satz des Widerspruchs wird gemeiniglich ausgedruckt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich

gleich-sey, und nicht sey. Es ist aber zu merken, daß diese Formel nicht ganz richtig sey, da sie erstlich den Sinn des Satzes nicht präcis genug ausdruckt, indem die Bestimmung des Unmöglichen schon in der Allgemeinheit der Formel liegt; zweitens aber ist auch ein Modus der Zeit (zugleich) mit hineingemischt, der gar nicht hinein gehört. Der Satz muß daher so ausgedrückt werden; Keinem Objekte kömmt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; oder kein Objekt widerspricht sich selbst, oder so wie er oben (§. 81.) ausgedrückt ist. Einem Subjekte können weder zugleich, noch nach einander solche Prädikate beigelegt werden, die ihm widersprechen, obgleich die Prädikate, die einem Subjekte zu verschiedenen Zeiten beigelegt werden, sich widersprechen können. Daß aber widersprechende Prädikate einem Subjekte nicht zugleich beigelegt werden können, ist ein synthetischer Satz, über den blos die Zeitbedingung Aufschluß giebt, und der blos durch die Anschauung der Zeit selbst erst verständlich wird.

IV.

Systematische Darstellung der reinen analytischen Urtheile aus dem Begriffe eines Objekts überhaupt.

§. 672. Die reinen Urbegriffe des Verstandes oder die Kategorien (§. 616.), in wiefern sie blos durch den Verstand bestimmt sind, sind nun in der That nichts anders als Merkmale des Denkbaren oder des Begriffs eines Objekts überhaupt, in wiefern derselbe durch den Verstand a priori bestimmt ist.

§. 673.

§. 673. Folgende Bestimmungen eines Objekts überhaupt folgen daher aus dem Begriffe desselben nach der Ordnung der Kategorien: 1) Die Kategorie der Quantität fordert im Allgemeinen, daß das Objekt durch Merkmale bestimmt seyn müsse, die zusammen Eins ausmachen; und zwar a) daß das Mannichfaltige zusammengefaßt werde. — In allen Objekten sey Einheit, b) daß viele Merkmale in ihm seyn, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören. — In jedem Dinge sey Wahrheit. c) Daß das Viele zu Einem zusammenstimme — in jedem Dinge sey Vollkommenheit oder Vollständigkeit. Daher das bekannte: quodlibet ens est unum, verum, bonum oder perfectum.

§. 674. 2) Durch die Qualität ist bestimmt, daß dem Objekte Etwas beigelegt werden müsse. Also a) alle Objekte müssen durch Realität bestimmt seyn d. i. Was ist muß Etwas seyn; es muß von jedem Objekte etwas bejahet werden können. b) Es muß von jedem Objekte etwas verneinet werden können; c) es muß von jedem Objekte etwas bejahet und verneinet werden können; oder jedem Objekte kommen Bejahungen und Verneinungen zu; folglich muß es auch in der Erkenntniß durch Bejahungen (Realitäten) und Verneinungen zugleich bestimmt gedacht werden.

§. 675. 3) Durch die Kategorien der Quantität und Qualität werden die Objekte an sich d. i. ihre inneren Bestimmungen betrachtet. Durch die Kategorie der Relation werden die äußeren Bestim-

stimmungen oder die Verhältnisse der Objekte unter einander erwogen. Man sagt aber, daß ein Ding auf das andere bezogen werde, oder sich zu dem andern verhalte, wenn es als der Grund gewisser Bestimmungen in dem andern angesehen wird. Das Verhältniß, wodurch etwas anders als bestimmt gedacht wird, ist der Grund oder die Bedingung, und das Verhältniß dessen, was durch den Grund bestimmt ist, ist die Folge oder das Bedingte. Es ist aber etwas bestimmt, wenn ihm gewisse Merkmale nothwendig beigelegt werden müssen. Grund und Folge verhalten sich also: und Dinge, welche im Verhältnisse stehen, sind verknüpft oder stehen mit einander im Zusammenhange, und die Verknüpfung (nexus) ist die Bestimmung der Dinge, wodurch sie sich zu einander entweder als Grund oder als Folge oder als beides zugleich verhalten. Das Subjekt, in welchem der Grund gedacht wird, heißt auch das Principium, die Quelle, und das Subjekt, was seinen Grund in einem andern Subjekte hat, ist das Abgeleitete (principiatum). Wenn nun der Verstand objektive Vorstellungen verknüpfen soll, so kann er ihr Verhältniß nicht anders denken, als es die Funktionen des Verstandes erlauben. Hieraus fließt a) in jedem Objekte muß etwas gedacht werden, das den Grund der Möglichkeit enthält, daß ein Mannichfaltiges seyn kann, d. i. ein Subjekt (logische Substanz) und das, was durch das Subjekt möglich ist, und ohne welches selbst kein Subjekt denkbar wäre d. i. die Prädikate oder Bestimmungen (logische Accidenzien), die mit dem Subjekte übereinstimmen;

b) jes

b) jedes Objekt muß einen Grund (logische Ursache) haben, durch den es als seine Folge (logische Wirkung) bestimmt ist; und Grund und Folge sind verschiedene Objekte (als Vorstellungen). c) Alle Objekte müssen in logischer Gemeinschaft gedacht werden (durch ein gemeinschaftliches Merkmal), so daß alle Objekte ein (logisches) Ganzes ausmachen, zu welchen die einzelnen Objekte als Theile (als subordinirte Vorstellungen des allgemeinen obersten Begriffs eines Objekts überhaupt) konkurriren. Denn die disjunktiven Urtheile setzen eine solche Einheit voraus, indem keine Eintheilung möglich ist, wenn nicht ein gemeinschaftlicher Begriff der Theile da ist, welcher eingetheilt wird.

§. 676. 4) Die Modalität bestimmt das Verhältniß der Objekte zum Bewußtseyn. Nun kann sich der Verstand das Verhältniß zum Bewußtseyn nur auf dreierlei Weise vorstellen, a) als denkbar, b) als durch das Gegebene gedacht; c) als das Gegebene durch das Denkbare bestimmt gedacht. Also a) alle Objekte, die vom Verstande gedacht werden sollen, müssen den nothwendigen Gesetzen des Denkens gemäs d. i. denkbar oder (logisch) möglich seyn. Aber zur Vorstellung bestimmter Objekte gehört noch eine Bedingung, die Realität, und zwar als Kraft, welche das Bewußtseyn bestimmt, das (logische) Daseyn (complementum possibilitatis). Also b) jedes Objekt, das als gegeben gedacht werden soll, muß ein Daseyn haben; es muß zur Möglichkeit noch etwas hinzukommen, das von der subjektiven Handlung des Denkens ver-

schie-

schieden ist, welches das Denken selbst bestimmt; und c) wenn das Gegebene durch das Mögliche als bestimmt gedacht wird, so ist das Objekt (logisch) nothwendig. Was die logische Unmöglichkeit, das logische Nichtseyn, und die logische Zufälligkeit sey, läßt sich hieraus leicht abnehmen.

§. 677. So erhellet nun zwar, daß die Kategorien sich auf Objekte des Verstandes überhaupt erstrecken; aber da unser Verstand zur Erkenntniß der Objekte allein nicht hinreicht, sondern ihn durch ein ihm beigeordnetes Vermögen (die Sinnlichkeit) das Mannichfaltige, welches er verknüpfen soll, erst gegeben werden muß; so kann der bloße Verstand jenen reinen Verstandes-Begriffen keinen Inhalt a priori verschaffen, weil der Inhalt jederzeit ein gegebenes Mannichfaltige ist; und der Verstand allein kann uns niemals belehren, ob und wie eine solche Verknüpfung, als er durch die Kategorien fordert, in den Objekten statt finden könne.

§. 678. Wenn uns daher von den Gegenständen gar nichts Mannichfaltiges a priori gegeben wäre, so wäre es auch völlig unmöglich a priori etwas von ihnen zu erkennen, oder allgemeine und nothwendige Merkmale derselben bestimmen zu wollen. Nun ist uns aber von einer gewissen Art von Objekten, nemlich von den Gegenständen der Sinne oder von den Erscheinungen etwas Mannichfaltiges a priori gegeben. Folglich können wir auch durch dieses Mannichfaltige die Kategorien bestimmen; und so (durch die Zeit) bestimmt, können sie auf Erscheinungen bezogen werden, aber auch nur auf Er-

scheinungen unsrer Sinnlichkeit, nicht auf Objekte anderer Art oder auf Objekte überhaupt. Diese vorläufigen Bemerkungen werden nun die Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori erleichtern.

V.

Von der Möglichkeit oder dem obersten Princip aller reinen synthetischen Erkenntnisse a priori.

§. 679. Alle Analysis setzt voraus, daß zuerst etwas Mannichfaltiges in Einem verknüpft worden sey, das analysirt werden kann, d. i. eine Synthesis, die vor der Analysis vorhergegangen ist. Zur Synthesis ist aber der Verstand zwar eine nothwendige, aber für sich allein keine hinreichende Bedingung. Denn das Mannichfaltige kann allein in der Anschauung vorgestellt, und erst dann, wenn es gegeben ist, durch den Verstand verknüpft werden. Wenn daher synthetische Erkenntnisse a priori möglich seyn sollen, so muß nicht blos die Verbindung, sondern auch das Mannichfaltige, das verbunden wird, a priori gegeben seyn. Nun kann uns aber vermöge der Natur unsres Erkenntnißvermögens nichts unmittelbar gegeben werden, als durch sinnliche Anschauung d. i. Erscheinungen; und von diesen ist uns a priori nichts gegeben, als ihre allgemeine objektive Form (die Zeit). Daher können wir die reinen Kategorien auf dieses a priori gegebene Mannichfaltige beziehen, und sie versinnlichen; als wodurch sie zu objektiven allgemeinen und noth-

den-

wendigen Merkmalen aller Erscheinungen gemacht werden.

§. 680. Auf solche Art kommen nun wirklich synthetische Sätze zu Stande. Denn in dem Begriffe des Mannichfaltigen ist das Mannichfaltige selbst nicht bestimmt. Es läßt sich also Raum und Zeit aus diesem Begriffe nicht entwickeln. Durch Raum und Zeit ist aber ein Mannichfaltiges a priori bestimmt. Der Verstand kann also seine Funktionen daran üben, und dasselbe seinen Gesetzen gemäß verknüpfen. Und da wir a priori überzeugt seyn können; daß alle sinnliche Objekte nothwendig in der Zeit vorgestellt werden müssen, und daß wir keine andern realen Objekte anschauen können, als solche, die in der Zeit gegeben werden, so können wir mit Recht die versinnlichten Kategorien auf Erscheinungen beziehen, und auf diese Art von den Erscheinungen etwas synthetisch und zwar a priori erkennen.

§. 681. Aber diese versinnlichten Kategorien würden uns für sich allein doch noch ungewiß lassen, ob sie ein bloßes Spiel der Einbildung wären, oder ob wirkliche Objekte durch sie verknüpft werden könnten; wenn nicht die reale empirische Einwirkung der Dinge uns davon überführte, daß es wirklich Erscheinungen, äußere und innere sinnliche Gegenstände gebe, und daß ein solches reales Verhältniß zwischen den Objekten und unserm Erkenntnißvermögen wirklich statt finde, wie es der Verstand fordert. Im Grunde ist es also doch immer die sinnliche Wahrnehmung, welche unserer Erkenntniß Wahrheit ertheilt.

§. 682. Aber die sinnliche Wahrnehmung ist deshalb nicht der Grund, welcher die Erkenntniß a priori bestimmt, oder ihr den Gegenstand giebt. Die Sache hat kürzlich folgende Bewandniß. Wir erhalten objektive Vorstellungen, durch unsre Sinne, deren Kaussalität wir uns a priori nicht bewußt sind, und welche im allgemeinen sinnliche Anschauungen im Objekte aber Erscheinungen heißen. An diesen übt sich unsre Einbildungskraft und unser Verstand, und sie bieten beiden so viel Stoff und Gelegenheit dar, daß sich alle seine Kräfte nach und nach entfalten. Wenn nun der Verstand die Erscheinungen nach logischen Gesetzen unter einander vergleicht, ihre gemeinschaftlichen Bestimmungen aufsucht, und durch die Vergleichung Regeln für die Erscheinungen entdeckt, so heißt eine auf diese Art entsprungene Erkenntniß Erfahrung; und die Erscheinungen sind, sofern sie empfunden, und nach jenen Regeln verknüpft werden, Gegenstände der Erfahrung. Nun bemerkt man gar bald, daß eine solche Erfahrung gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht gewisse Merkmale ihnen allgemein zukämen. Da nun Wirklichkeit der Erfahrung die Möglichkeit voraussetzt; so hat man nur die Art und Weise ihrer Möglichkeit zu untersuchen. Dieser Grund der Möglichkeit der Erfahrung findet sich nun in den versinnlichten Kategorien. Denn diese enthalten die nothwendigen Bedingungen, ohne welche das menschliche Erkenntnißvermögen gar keine Objekte empirisch vorstellen könnte; und es müssen folglich alle Objekte der Erfahrung diesen Bedingungen wirklich unterworfen seyn. Daher haben die versinnlichten Kate-

gorien (§. 623.) objektive Realität, weil sich ohne dieselbe die Möglichkeit einer wirklichen Erfahrung gar nicht denken ließe.

§. 683. Der oberste Grundsatz aller reinen synthetischen Grundsätze, wodurch Erscheinungen a priori bestimmt werden, ist daher die Möglichkeit der Erfahrung. Diese ist der Terminus medius, durch welchen alle versinnlichten Kategorien mit dem Begriffe der Erscheinung a priori allein verknüpft werden können. Das ganze Argument für alle synthetischen Sätze a priori lautet kürzlich so: Wenn Objekte von unserem Erkenntnißvermögen angeschauet und nach Regeln verknüpft werden sollen, (d. h. wenn Erfahrung möglich seyn soll); so müssen sie in unserm Anschauungsvermögen vorgestellt und nach den Gesetzen unsres Verstandes verknüpft werden können; nun werden gewisse Objekte, nemlich Erscheinungen von uns angeschauet und verknüpft; folglich müssen diese auch in unserm Anschauungsvermögen vorgestellt und nach Verstandesgesetzen verknüpft werden können. Es ist aber nicht möglich, daß Objekte von unsrer Sinnlichkeit angeschauet werden können, wenn sie nicht in der Zeit und wenn es äussere sind, auch im Raume sind; also müssen die Erscheinungen im Raum und Zeit seyn. Es ist aber auch nicht möglich, daß sie durch den Verstand objektiv verknüpft werden, wenn sie nicht so verknüpft sind, wie es die versinnlichten Kategorien verlangen. Also müssen sie in der Zeit auch wirklich diesen Bedingungen gemäß verknüpft seyn.

VI.

System aller reinen synthetischen Grundsätze in Beziehung auf Erscheinungen.

§. 684. Es kann nicht mehr reine synthetische Grundsätze geben, als es ursprüngliche Begriffe a priori giebt, und diese können blos auf sinnliche Gegenstände oder Erscheinungen gehen. Jeder dieser Begriffe, sofern er versinnlichet ist, bestimmt die Erscheinung und erweitert daher die Erkenntniß der Gegenstände der Erfahrung. Denn die Objekte werden dadurch nicht blos der Verstandesform nach bestimmt, sondern die allgemeinen Bedingungen der Sinnlichkeit werden zugleich angeschauet und durch die reinen Verstandes-Begriffe allgemeine Methoden in der Einbildung bestimmt, wornach alle sinnliche Objekte vorgestellt werden müssen.

§. 685. Die Tafel der Kategorien (§. 616.) giebt also das ganz natürliche Princip, wodurch die Grundsätze zu errichten sind. Sie sind daher in folgender Darstellung vollständig enthalten:

1) Grundsatz der Quantität; Alle Erscheinungen als Anschauungen sind extensive Größen, weil sonst keine Wahrnehmung derselben, folglich auch keine Erfahrung von ihnen möglich wäre. Denn alle Erscheinungen müssen in der Zeit d. i. theilweise wahrgenommen werden, und die Vorstellung der ganzen Erscheinung wird erst durch die Vorstellung ihrer Theile möglich, folglich sind sie extensive Größen (§. 628.).

2) Grund-

2) Grundsatz der Qualität: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe d. i. einen Grad. Denn wenn Erscheinungen wahrgenommen d. i. durch Empfindung oder im empirischen Bewußtseyn vorgestellt werden sollen, so muß zur bloßen reinen Anschauung noch etwas hinzukommen, die Materie, wodurch irgend etwas Existirendes in Raum oder in der Zeit vorgestellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun ist die Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung und in ihr wird weder die Anschauung vom Raume noch von der Zeit angetroffen, indem alle Empfindung auf einmal oder augenblicklich geschieht. Es kann ihr zwar keine extensive Größe beigelegt werden, aber es muß ihr doch eine intensive Größe zukommen, und in den Objekten der Wahrnehmung muß dieser Empfindung etwas korrespondiren, das ihre Ab- und Zunahme möglich macht, d. i. das Objekt muß mit einem gewissen Grade der Realität auf den Sinn einfließen und ihn afficiren, weil die Erscheinung sonst gar nicht empirisch könnte wahrgenommen werden, also gar keine Erfahrung möglich wäre. Denn diese setzt Wahrnehmung zum voraus.

3) Grundsätze der Relation: Allgemeines Princip: Erfahrung ist nur durch eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen möglich. Denn die Bedingungen der Erfahrung sind: a) daß die Erkenntnisse durch Wahrnehmungen, diese aber durch Objekte in der Anschauung

be-

bestimmt seyn; b) daß die Wahrnehmungen nach gewissen Regeln so verbunden werden, wie ihre Objekte verknüpft sind. Nun kommen in der Erfahrung selbst die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander und aus der bloßen Wahrnehmung läßt sich nie erkennen, ob sie auch objektive zusammengehören oder nicht. Soll daher eine objektive Verknüpfung der objektiven Wahrnehmungen, d. i. eine Erfahrungserkenntniß statt finden, so müssen die Objekte selbst unter einander nach solchen Gesetzen verknüpft seyn, als es die Natur des reinen Erkenntnißvermögens fordert. Da nun alle Begriffe, welche a priori aus dem Erkenntnißvermögen geschöpft werden, Nothwendigkeit und Allgemeinheit bei sich führen (§. 532.), so muß auch unter den Erscheinungen eine nothwendige Verknüpfung statt finden, wenn vernünftige Erkenntniß derselben, d. i. Erfahrung möglich seyn soll. Diese Verknüpfung kann nicht anders a priori als durch die allgemeine Form der Erscheinungen, die Zeit bestimmt seyn. Und da nun in der Zeit drei Modi sind, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn; so werden diese auch die nothwendige Bedingung der Existenz der Erscheinungen und der Möglichkeit der Erfahrung bestimmen. Die besonderen Bedingungen der Möglichkeit der Verknüpfung der Erscheinungen oder der vernünftigen Erfahrungserkenntniß, sind daher

a) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt

mehrt noch vermindert. Denn Erscheinungen sind in der Zeit, folglich allen Zeitbedingungen unterworfen. Nun kann die Zeit an sich nicht wahrgenommen werden, sondern es muß sie etwas erfüllen. Es muß also in den Gegenständen der Wahrnehmung d. i. in den Erscheinungen dasjenige angetroffen werden, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und woran aller Wechsel und alles Zugleichseyn vorgestellt wird, d. i. das Beharrliche. Nun gehört aber zur Existenz der Dinge, als das Substrat und Suppositum alles Realen die Substanz. Da nun das Beharrliche in der Zeit erst allen Wechsel möglich macht, so ist das Beharrliche eine Substanz in der Erscheinung, und daher eine nothwendige Bedingung aller Erscheinungen. Und da die Substanz im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden. Es muß also Substanz da seyn, weil ohne dieselbe gar keine Vorstellung des realen Wechsels d. i. keine Erfahrung möglich wäre.

b) **Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, oder: Alles was in der Erscheinung entstehet** (folglich ein bloßes Accidenz ist) **hat eine Ursache** (§. 624). Denn wenn Erfahrungserkenntniß möglich seyn soll, so müssen nicht blos Eindrücke auf unsern Sinn erfolgen, sondern wir müssen diese Wahrnehmungen auch verknüpfen (§. 535.). Jede

Ver-

Verknüpfung aber gründet sich auf eine Vernunfthandlung und ist ein Schluß, der eine allgemeine objektive Regel zum voraus sezt. In der Erkenntniß von Gegenständen sollen auch die Vorstellungen nicht blos subjektive (in der Einbildung) verbunden werden, sondern es soll bestimmt werden, wie die Objekte selbst verknüpft sind. Folglich müssen die Objekte die subjektive Verknüpfung selbst bestimmen und nothwendig machen. Nun ist aber eben dasjenige im Objekte, was das Erkenntnißvermögen zur Verknüpfung nothwendig bestimmt, die allgemeine Regel oder der objektive Grund der Verknüpfung. Es ist aber durch den Verstand nur eine Art möglich, wie verschiedene wirkliche Dinge als verknüpft vorgestellt werden können, und diese ist, daß sie im Verhältniß der Ursache und Wirkung gedacht werden. Folglich muß dieses Verhältniß in den Objekten auch wirklich gegründet seyn, und Alles, was geschieht, muß eine Ursache haben, oder es muß vor jeder Erscheinung, die entstehet, eine andere vorhergehen, die sie möglich macht.

c) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Denn das einzige wahre Kriterium des Zugleichseyns ist die Wahrnehmung verschiedener Dinge in beliebiger Ordnung. Soll aber diese möglich seyn, so müssen die wahrzunehmenden Dinge wechselseitig den

Grund

Grund ihrer Wahrnehmung anhalten, also sich wechselsweise ihre Stellen im Raume bestimmen, d. h., sie müssen auf einander wirken oder in Gemeinschaft seyn. Denn man setze A, bestimme blos B, B aber nicht A, so würde man B als auf A folgend, nicht als mit A zugleichseyend ansehen können. Man setze aber A, bestimme nicht die Wahrnehmung von B, und B nicht die Wahrnehmung von A, so würde man weder eine Folge noch ein Zugleichseyn wahrnehmen können; und es wäre also von dem Zugleichseyn der Substanzen gar keine Erfahrung möglich.

4) Grundsätze der Modalität: das allgemeine Princip ist: Alles was von uns erkannt werden soll, muß mit unserm Erkenntnißvermögen auf irgend eine Art verknüpft seyn. Die besonderen Sätze sind

a) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt oder was denkbar und anschaulich ist, ist möglich, (kann als Erscheinung existiren).

b) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich, (existirt).

c) Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen durch allgemeine Bedingungen der Erfahrung (durch das Mögliche) bestimmt ist, existirt nothwendig.

Die

Die Grundsätze der Modalität sind bloße Erklärungen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. Denn es wird durch dieselben nichts in den Objekten, sondern nur das Verhältniß eines vorgestellten Objekts zur empirischen Urtheilskraft bestimmt.

VII.

Von der Möglichkeit der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft.

§. 686. Die reine Mathematik beschäftiget sich allein mit reinen Anschauungen, oder mit dem Mannichfaltigen des Raums und der Zeit, die Geometrie mit Gestalten im Raume, die Arithmetik mit Zahlen, d. i. Zeitverhältnißen (§. 624). Die reinen Formen der Anschauung sind gegeben. Der Verstand vergleicht die mancherlei Verhältniße in denselben und verknüpft sie zu allgemeinen Sätzen, die er zugleich auf Erscheinungen bezieht. Er setzt voraus, daß alles, was von den Raum- und Zeitverhältnißen a priori gilt, auch von den Erscheinungen gelten müsse; und darinne besteht eigentlich die objektive Gültigkeit der Mathematik.

§. 687. Hier ist nun der Ort, wo diese objektive Gültigkeit der Mathematik begreiflich gemacht werden kann. Denn da in dem Vorigen hinreichend erwiesen worden ist, daß Raum und Zeit die objektiven Formen der Erscheinungen sind, und daß allen Erscheinungen eine extensive Größe und mit ihr folglich alle allgemeine Raumverhältnisse zukommen müssen: so folgt auch, daß alles, was durch die reine

An-

Anschauung von dem Raume und der Zeit erkannt wird, auch den Objekten der Erfahrung zukommen müsse, und daß alle besonderen Verhältnisse des Raums und der Zeit sich eben so in den empirischen Gegenständen, die in diesen Verhältnissen vorgestellt werden, finden müssen, als in der reinen Vorstellung dieser Verhältnisse. Die objektive Gültigkeit der reinen Mathematik ist also nur dadurch möglich, daß die Objekte selbst Erscheinungen sind, die den sinnlichen Formen gemäß nothwendiger Weise müssen vorgestellt werden; und hierdurch ist die Frage: **Wie ist reine Mathematik als eine objektivgültige Wissenschaft möglich?** (§. 668.) aufgelößt.

§. 689. Aber auch die Möglichkeit einer reinen Naturwissenschaft, oder einer Erkenntniß der Gegenstände der Natur a priori wird aus den bisherigen Betrachtungen begreiflich. Denn sie ist in dem obigen (§. 685.) System der Grundsätze ihren ersten Grundzügen nach vollständig dargestellt. Natur ist nichts anders als der Inbegriff oder das System der Erscheinungen. Systematische Erkenntniß der Gesetze der Natur ist aber Naturwissenschaft; und sofern diese reine Erkenntnisse a priori sind, reine Naturwissenschaft oder Metaphysik der Natur. Da nun wie bisher gezeigt worden ist, die eben systematisch verzeichneten Grundsätze wirkliche objektive Gültigkeit in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung d. i. der Natur haben, so sind in ihnen wirklich die Principien einer allgemeinen reinen Naturwissenschaft enthalten; ja die allgemeine Metaphysik der Natur ist durch sie gänzlich erschöpft. Da auch

in

in dem Vorigen deutlich erklärt worden ist, wie wir zu solchen synthetischen Grundsätzen a priori gelangen; so ist hierdurch zugleich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? (§. 668.) aufgelößt. Nemlich nur dadurch, daß die Natur ein Inbegriff von Erscheinungen ist (kein Ding an sich) die sich also nach den nothwendigen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit und den nothwendigen Formen unsres Verstandes, die uns deutlich gegeben sind, richten und durch sie bestimmt seyn müssen.

§. 689. Zugleich aber ist auch hieraus sichtbar, daß die Anwendung der Mathematik sich nicht weiter als auf Erfahrungsgegenstände und zwar nur auf die Bestimmung derselben, durch die sie extensive Grössen sind, oder als solche vorgestellt werden, erstrecken könne; und daß ein Begriff von einer Mathematik übersinnlicher Dinge keine Bedeutung habe. Eben so erstrecken sich auch die Grundsätze der Naturwissenschaft nicht weiter als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung d. i. auf Erscheinungen.

§. 690. Aus dem vorigen fließen nun auch noch folgende zur Naturwissenschaft gehörige Sätze, deren Anwendung und Beziehung auf Erscheinungen vermittelst der vorhergehenden Grundsätze leicht zu beweisen ist:

1) Die Substanz in den Erscheinungen ist ins Unendliche theilbar. Denn jeder Theil des Raums muß erfüllt seyn, wenn er ein Objekt der Erfahrung seyn soll. Da nun der Raum aus lauter Räumen zusammengesetzt ist, so kann man im Raume nie auf einfache Substanzen stoßen.

Denn

Denn diese würden nicht mehr im Raume seyn. Es kann also die Theilung der Substanz im Raume in keiner Zeit vollendet werden, d. h. sie ist ins unendliche theilbar.

2) Alle Erscheinungen sind, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive als ihrer Wahrnehmung nach als intensive Größen kontinuirliche Größen (quanta continua). Denn sie müssen sämtlich in der Zeit wahrgenommen werden. Die Zeit aber kann nicht anders wahrgenommen werden, als wenn sie erfüllt ist, und das was die Zeit erfüllt, ist Erscheinung. Die Zeit ist aber eine kontinuirliche Größe, folglich muß das, was die Zeit erfüllt, ebenfalls kontinuirlich seyn, a) der Anschauung nach. Denn in jedem Punkte, wo keine Realität wäre, würde auch keine Wahrnehmung und folglich auch keine Erscheinung möglich seyn; b) der Wahrnehmung nach. Denn die Wahrnehmung ist nur durch Empfindung möglich; diese aber nur durch das Reale. Die Empfindung aber ist an sich betrachtet augenblicklich; das Reale hat also in Beziehung auf die Empfindung zwar keine extensive Größe, aber doch einen Grad des Einflusses auf den Sinn, d. i. eine intensive Größe; und diese muß in jedem Zeitpunkte, wo sie wirklich ist, denselben erfüllen. Sie kann daher in der Zeit zwar ab- und zunehmen; aber es kann nie die absolut kleinste Realität gegeben werden, sondern von jedem gegebenen Grade lassen sich immer noch kleinere und größere denken, d. h., sie ist eine konti-

tinuirliche Größe. Und wenn die Verbindung des Mannichfaltigen unterbrochen wird, so ist es nicht eine, sondern mehrere, ein Aggregat von Erscheinungen.

3) Es kann aus der Erfahrung niemals der Mangel alles Realen; also weder das Daseyn eines leeren Raums noch einer leeren Zeit bewiesen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen kann nicht nur durch den Sinn niemals wahrgenommen werden, sondern es läßt sich auch auf keine Art durch einen Schluß zu dieser Einsicht gelangen, indem die Realität oder die intensive Größe so klein seyn kann, daß sie nur von unsern Sinnen nicht bemerkt wird, und daß ihr Einfluß auf die übrigen Erscheinungen eben deswegen verborgen bleibt.

4) Alles Entstehen und alles Vergehen ist blos Veränderung, und betrifft blos Accidenzien, nie die Substanz.

5) Nichts kann aus Nichts entstehen und Nichts kann in Nichts verwandelt werden. (Ex et a nihilo nihil fit, nihil potest in nihilum converti). Dieser Satz hat in Ansehung der Erscheinungen seine vollkommne und unbestrittene Gültigkeit, wie aus dem Begriffe der Substanzialität und Kaussalität erweislich ist. Der Satz fließt deutlich aus der vorhergehenden Nummer. Ob durch eine fremde Kaussalität ein Ursprung aus Nichts d. i. eine Schöpfung möglich sey? ist eine Frage, die gar nicht hierher gehört, weil sie nicht

mehr

mehr die Dinge betrifft, so ferne sie Erscheinungen sind.

6) Alle Veränderung, mithin auch alles Entstehen und Vergehen geschieht kontinuirlich, d. h. es ist nicht möglich, daß zwei entgegengesetzte Bestimmungen oder Zustände auf einander folgen können, ohne daß eine Reihe verschiedener Zustände dazwischen verflösse. Denn man setze eine Erscheinung, X gehe aus einem Zustande A in den Zustand B über, so werden A und B in zwei verschiedenen Augenblicken der Zeit seyn. Zwischen zwei Augenblicken aber muß selbst eine Zeit liegen. Denn Augenblicke sind Grenzen der Zeit (§. 639.). Diese Zwischenzeit aber ist selbst kontinuirlich und in derselben sind also unendliche Augenblicke denkbar, und in jedem derselben muß X einen Zustand oder einen Inbegriff von Bestimmungen haben. Dieser ist aber (nach der Voraussetzung) weder A noch B, folglich von ihnen verschieden und so ins Unendliche. Jede Veränderung hat ferner (als Erscheinung) ihre Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgehet, ihre Kaussalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so daß wie die Zeit vom Anfangsaugenblick A bis zu ihrer Vollendung in B wächst, auch die Größe der Realität (B — A) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine kontinuirliche Handlung der Kaussalität möglich, welche, so

fern

fern sie gleichförmig ist, Moment (§. 630.) heißt.

7) Endlich sind folgende vier Sätze leichte Folgerungen aus den Hauptgrundsätzen, die jede Klasse der Kategorien geliefert hat, nemlich:

a) In der Sinnenwelt ist keine Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen möglich (in mundo non datur hiatus). Denn in der möglichen Erfahrung kann nichts vorkommen, was ein vacuum bewiese. Dieses fließt aus der Kontinuität der Anschauung der Erscheinungen.

b) Es giebt keinen absoluten Sprung in der Reihe der Erscheinungen (in mundo non datur saltus). Dieses fließt aus der Kontinuirlichkeit der Veränderungen und der Realitäten, so wie auch, daß alles in der Natur einen gewissen Grad haben, folglich begränzt seyn müsse.

c) Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr oder es giebt keinen blinden Zufall (in mundo non datur casus purus). Denn es muß in der Sinnenwelt alles nach bestimmten Gesetzen erfolgen den Bedingungen der Erfahrung gemäß. Zufall, Ungefehr bedeutet überhaupt ein Geschehen oder eine Begebenheit ohne Ursache a) ohne Endursache. So wird das Wort gemeiniglich verstanden; b) ohne wirkende Ursache oder ohne Natururſache: dann ist es ein blinder Zufall, ein blindes Ungefähr.

d) Es

d) Es giebt in der Natur keine blinde Nothwendigkeit, sondern alles ist eine bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (in mundo non datur fatum). Denn eine blinde Nothwendigkeit würde eine solche seyn, wovon sich keine Gesetze erkennen ließen, dessen Daseyn also durch nichts anders bestimmt würde. Wir erkennen aber nichts als nothwendig, als was mit einer andern Erscheinung nach einem Gesetze (der Kaussalität) verknüpft ist, d. i. die Wirkung aus ihrer Ursache. Daher erkennen wir nicht die Nothwendigkeit des Daseyns der Substanzen, sondern ihrer Zustände. Von jeder nothwendigen Begebenheit muß sich daher eine Regel angeben lassen, d. h. sie ist verständlich.

VIII.

Kritische Bemerkungen über den Gebrauch der reinen Begriffe und der reinen Grundsätze.

§. 691. Die Eintheilung der Dinge in Dinge an sich und Erscheinungen (Noumena et Phaenomena) in intelligible und sensible Gegenstände ist eine sehr alte und wohlgegründete Eintheilung. Der Begriff einer Erscheinung (§. 591.) führt nemlich ganz natürlich und nothwendig den Begriff eines Dinges bei sich, das nicht Erscheinung ist, das als der letzte innere absolute Grund der Erscheinungen gedacht wird; das was uns die Sinne

nicht vorstellen, was von uns blos dadurch gedacht wird, daß wir ihm alle sinnlichen Prädikate absprechen. Es wird dieses als Etwas überhaupt gedacht, das mit den Erscheinungen nothwendiger Weise zusammenhängt. Wir haben also von diesem Dinge an sich nur einen negativen Begriff, wodurch es ganz und gar aus der Sphäre sinnlicher Wahrnehmungen verwiesen wird. Das Ding an sich in positiver Bedeutung würde etwas seyn, das durch eine nichtsinnliche d. i. intellektuelle Anschauung (wovon wir gar keine Erkenntnisse haben, und die in uns ein bloßes Gedankending ist) erkannt würde.

§. 692. Unsre Sinnlichkeit kann uns blos gewisse Beziehungen der Dinge an sich d. i. Erscheinungen vorstellen; nun können uns aber auf keine andre Weise Gegenstände gegeben werden, als durch die Sinnlichkeit. Denn der Verstand kann diese Gegenstände nur verbinden und ordnen, oder ihre Einheit erkennen, weil er nur ein Vermögen der Begriffe und Urtheile, und kein Vermögen der Anschauungen ist. Daher kann sich der Verstand auch nur an Erscheinungen wirksam beweisen und nichts erkennen, als was durch sie bestimmt ist.

§. 693. Der Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze heißt transscendental, wenn er auf Dinge überhaupt und an sich bezogen wird; empirisch, wenn er blos auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung oder auf Erscheinungen bezogen wird. Unsre Behauptung ist, daß alle reinen Begriffe und Grundsätze, die wir bisher abgehandelt haben, blos von empirischen und niemals

von

von transscendentalen Gebrauche sind. Den näheren Beweis enthalten die folgenden Paragraphen.

§. 694. Zuerst erhellet schon von selbst, daß die versinnlichten Kategorien, und die durch dieselben bestimmten Grundsätze nicht auf Dinge an sich bezogen werden können, da sie durch die Form einer besonderen Art von Objekten, nemlich der Objekte unsrer Sinnlichkeit oder der Erscheinungen bestimmt und daher auch natürlicher Weise auf diese eingeschränkt sind; indem es dem Begriffe eines Dinges an sich ganz widerspricht, sich dieselben unter den allgemeinen Formen der Sinnlichkeit zu denken. Sodann ist aber auch durch die vorigen Betrachtungen erwiesen, daß die reinen Verstandes-Begriffe für sich betrachtet, nicht allein gar nicht hinreichen, das Daseyn ihnen entsprechender Objekte darzuthun, sondern daß sie auch überall gar nicht tauglich sind, synthetische Sätze zu bilden, sondern daß sie sich lediglich auf das Denkbare oder auf mögliche Objekte des Verstandes überhaupt einschränken und blos die allgemeinen Formen ausdrücken, nach welchen ein Objekt des Verstandes (wenn ein solches da ist) überhaupt gedacht werden muß.

§. 695. Unser Verstand für sich allein ist niemals hinreichend, etwas Materiales oder Positives von den Dingen (durch Schlüsse) zu erkennen, wenn es nicht vorher schon in der Anschauung gegeben und mit einer andern als nothwendig verknüpft vorgestellt wird. Daher kann er zwar im Allgemeinen auf etwas, das Nichterscheinung ist, auf Dinge an sich schließen, aber er kann sich von denselben nur einen

negativen Begriff machen, aber sie niemals durch positive Merkmale, d. h. durch solche, die aus der Anschauung der Dinge an sich genommen wären, bestimmen. Denn er könnte doch die Dinge an sich nicht anders bestimmen, als durch die Kategorien. Nun sind diese als reine Verstandesformen betrachtet, nichts anders als formale und mögliche Merkmale solcher Gegenstände, welche Objekte unseres Verstandes werden sollen. Nun können aber nach der Einrichtung unserer Natur keine andern Dinge Objekte unseres Verstandes werden, als solche, die uns durch die Sinne gegeben werden, d. i. Erscheinungen; folglich ist es ganz gewiß, daß wir, so wie unser Erkenntnißvermögen jetzt beschaffen ist, nichts bestimmtes oder positives von den Dingen an sich erkennen können. Ob aber unsre Natur sich in so weit verändern könne, daß der gegenwärtige menschliche Verstand, der blos durch Begriffe erkennt, und ein diskursives Vermögen ist, in ein intellektuelles intuitives Vermögen verwandelt werde, ist eine für uns ganz unbeantwortliche und hierher nicht gehörige Frage. Denn ob unsren Kategorien durch ein andres Anschauungsvermögen eine ganz andere Bedeutung verschafft werden könne, oder ob es gar möglich sey, sie durch Zusatz in reale intellektuelle Anschauungen zu verwandeln, sind Fragen, die nothwendig unverständlich werden müssen, sobald man sich Mühe geben wollte, sie aufzulösen, oder nur ihren Sinn noch deutlicher zu verstehen.

§. 696. Da zu einem realen Objekte jederzeit ein gegebenes Mannichfaltige verlangt wird; so folgt

folgt von selbst, daß der bloße diskursive Verstand für sich allein kein Objekt vorstellen und seinem Inhalte nach bestimmen könne, wenn demselben nicht ein anderes Vermögen, welches das Mannichfaltige unmittelbar vorstellt, d. i. ein Anschauungsvermögen beygeordnet ist, deren eigenthümliche Formen das Mannichfaltige anzuschauen Raum und Zeit sind; so folgt, daß unser Verstand durch die reinen Kategorien auch keine anderen Gegenstände objektive bestimmen und vorstellen könne, als mögliche sinnliche Gegenstände, d. i. Erscheinungen. Es erhellet ferner hieraus, daß die Kategorien zwar an sich eines ausgebreiteteren Gebrauchs fähig seyn können; daß sie aber in der menschlichen Natur nur allein auf Gegenstände unsrer Sinnlichkeit eingeschränkt sind, und wir weder die reale Möglichkeit ihres weiteren Gebrauchs noch die Art, wie ein solcher Gebrauch außer der menschlichen Natur beschaffen seyn müßte, bestimmen können. Ja da die Realität der versinnlichten Kategorien selbst erst durch die wirkliche Erfahrung bestätiget wird, indem dadurch erst bestimmt wird, daß eine solche gedachte Beziehung wirklich sey; so ist noch weit einleuchtender, daß die Beschaffenheit der nichtsinnlichen Gegenstände ebenfalls durch ein anderes Vermögen erst als gegeben vorgestellt und dadurch bestimmt werden müßten, wenn sie einen realen Inhalt erhalten sollten.

§. 697. Zur Erkenntniß eines Objekts wird jederzeit erfordert, daß die Vorstellung durch das Objekt selbst bestimmt sey und sich auf dasselbe beziehe. Die Bestimmung einer Vorstellung durch das

das Objekt ist aber nur durch Anschauung möglich. Daher können wir ohne Anschauung (mittelbare oder unmittelbare) kein Objekt erkennen, d. h. solche Merkmale in ihm bestimmen, wodurch der Inhalt und die Art und Weise der Beziehung desselben auf unser Bewußtseyn d. i. seine Wirklichkeit vorgestellt wird. Ist daher ein Objekt gar nicht durch Anschauung gegeben, und stellt sich unser Verstand doch vor, daß es in irgend einer möglichen (obgleich uns vielleicht gänzlich unbekannten) Anschauung gegeben werden könnte; und bringt dasselbe als einen bloßen Begriff (ein Verstandesobjekt) unter die Kategorien; so sagt man, daß der Verstand dasselbe nur denke. Denn Denken drückt die simple Operation des Verstandes für sich betrachtet aus, unangesehen, ob sich die Vorstellungen auf reale Objekte beziehen oder nicht; Erkennen schließt aber die Beziehung der Vorstellungen auf bestimmte Objekte jederzeit in sich.

Dritter Abschnitt.

Von den reinen Vernunft-Begriffen oder Ideen.

I.

Von der reinen Vernunft überhaupt.

§. 698. Die Vernunft im Allgemeinen ist das Vermögen aus Principien zu erkennen, und äußert sich durch das Schließen d. i. dadurch, daß sie besondere Erkenntnisse aus Allgemeinen ableitet. Dieses

ses wird bewerkstelliget durch Vernunftschlüsse, deren Form in der Logik entwickelt worden ist, und welche entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive sind (§. 231.).

§. 699. Wenn Erkenntnisse durch die Sinne und den Verstand gegeben sind, so beweiset sich die Vernunft an denselben dadurch wirksam, daß sie dieselben unter allgemeine Regeln ordnet, und auf diese Art eine logische Einheit unter sie zu bringen sucht, indem sie die Allgemeine und besondere Erkenntniß durch den Mittelbegriff verknüpft. Dieses ist der bekannte empirische Vernunftgebrauch, der ganz richtig ist und von niemanden bestritten wird. Er besteht in der Aufsuchung eines Mittelbegriffes, welcher für die Bejahung oder Verneinung des Schlußsatzes eine Regel enthält. Aber der Zweck, warum diese Analytik der Vernunft veranstaltet wird, ist die Frage: ob nicht vielleicht die reine Vernunft, eben einen solchen Stoff zu Erkenntnissen von Gegenständen in sich enthalte, als wir in der reinen Sinnlichkeit und in dem reinen Verstande angetroffen haben. Wir nennen aber die Vernunft rein, sofern sie als isolirt von dem Verstande und der Sinnlichkeit betrachtet wird. Ist die Vernunft ein bloses subalternes und formales Vermögen? Dient sie also nur dazu, die durch den Verstand erworbenen Erkenntnisse unter einander zu vergleichen, und niedere Erkenntnisse andern höheren unterzuordnen; oder ist sie selbst an und für sich betrachtet, eine Quelle von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und wodurch sie gewisse

Ve-

Bestimmungen der Objekte, oder gar eine andere Art von Objekten erkennt?

§. 700. Nun ist es zwar ganz ausgemacht, daß aller Vernunftgebrauch darauf abzielt, die Mannichfaltigkeit der Verstandes-Regeln unter die Einheit eines Princips zu bringen, oder alle Erkenntnisse, wo möglich von Einem Princip abzuleiten, und daß dieses ein Grundsatz sey, der aus der Natur der Vernunft selbst fließe. Aber dieser Grundsatz schreibt den Objekten selbst kein Gesetz a priori vor, sondern drückt blos das Verfahren der Vernunft aus, wornach sie bestimmt ist, die Verstandesbegriffe durch immer fortgesetzte Vergleichung auf die möglichst kleinste Zahl zu bringen. Es drückt also jener Grundsatz nur eine subjektive Regel aus; aber diese erlaubt nicht, auch eine solche a priori zu fordern, und dadurch jener Maxime objektive Gültigkeit zu geben, oder sie zum Gesetz für die Objekte zu machen. Die Frage kann am besten so ausgedrückt werden: **Ob die reine Vernunft eine Quelle synthetischer Grundsätze a priori sey, und worin dieselben bestehen mögen?**

§. 701. Nun bemerken wir 1) daß der Vernunftschluß nie Anschauungen, sondern jederzeit Begriffe und Urtheile unter Regeln bringe, da hingegen der Verstand unmittelbare Anschauungen unter Regeln (Begriffe) mit seinen Kategorien faßt. Hieraus fließt wenigstens so viel, daß die reine Vernunft, wenn sie auch auf Gegenstände, doch keine unmittelbare Beziehung auf Gegenstände und deren Anschauung haben könne; sondern daß sie sich allemal

nur

nur vermittelst der Urtheile und Begriffe auf Gegenstände beziehen müsse. 2) Daß das Geschäft der Vernunft einzig und allein darin bestehe, daß sie zu dem Urtheile, das sie als Schlußsatz betrachtet, eine allgemeine Bedingung (einen Obersatz durch den Mittelbegriff) sucht. Von dieser allgemeinen Regel sucht die Vernunft (durch einen Prosyllogismus) eine neue noch allgemeinere Bedingung; und dieses Geschäft setzt sie so lange fort, als es angeht, bis sie endlich auf eine Bedingung trifft, die keiner Bedingung mehr untergeordnet ist, d. i. auf die absoluteste Bedingung (Principium im eigentlichen Sinne) oder das Unbedingte.

§. 702. Aus der ersten Bemerkung läßt sich der Unterschied zwischen der Verstandeseinheit und der Vernunfteinheit erkennen. Die erstere ist die Einheit einer möglichen Erfahrung. Die Grundsätze des reinen Verstandes, welche durch die Kategorien gebildet sind, wurden durch die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen, und die Einheit der Erfahrung war nur allein durch die Erhebung jener Verstandesgesetze zu objektiven Naturgesetzen möglich. Die letztere faßt nur das Mannichfaltige der Verstandes-Begriffe und der Urtheile in sich. Die Verstandeseinheit fordert, daß alle Erscheinungen unter den Kategorien stehen, und sie wird daher als den Anschauungen selbst inhärirend vorgestellt; die Vernunfteinheit kann nie in der Anschauung selbst vorgestellt werden, sondern es ist blos eine Einheit in der Vorstellung der Urtheile und Begriffe, und fordert nur, daß man alle Erkenntnisse, wo möglich, durch einen höchsten Grund verknüpfe.

§. 703.

§. 703. Das logische Gesetz, welches sich die Vernunft aus Einsicht ihrer eignen Natur zu ihrem möglichen ausgebreiteten Gebrauche giebt, ist: Suche zu allen bedingten Erkenntnissen des Verstandes die Bedingungen auf, und laß nicht eher ab, als bis du alle Bedingungen (die Totalität der Bedingungen) oder das Unbedingte gefunden hast. Denn nur mit dem Unbedingten ist die Einheit der Vernunft und also ihr ganzes Geschäft vollendet. Dieser Begriff des Unbedingten hängt der Vernunft wesentlich an, und ist ihr ganz unentbehrlich; da hingegen in dem Verstande nur der Begriff des Bedingten und folglich auch, (wie analytisch folgt) der Begriff der Bedingung liegt, die aber, da es der Verstand nur mit Erfahrungsgegenständen zu thun hat, immer wieder als bedingt gedacht werden muß, wie es auch alle Grundsätze der Erfahrung ausdrücklich fordern. Dem Begriffe des Unbedingten kann also schlechterdings kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden.

§. 704. Man muß also einen Unterschied machen zwischen reinen Verstandes-Begriffen und reinen Vernunft-Begriffen. Erstere können auf Objekte in der Anschauung bezogen werden. Es sind die Kategorien mit ihren Prädikabilien; letzteren kann gar kein Gegenstand in der sinnlichen Anschauung, folglich auch nicht im Gebiete der möglichen Erfahrung gegeben werden. Man kann erstere Notionen, letztere Ideen (im strengsten Sinne, so wie den Ausdruck Plato nahm) nennen. Der Begriff des Unbedingten ist also eine Idee, und gehört dem Vernunftvermögen ganz eigenthümlich zu.

§. 705.

§. 705. Das oben (§. 703.) angegebene Gesetz ist nun offenbar blos analytisch aus dem Begriffe der Vernunft entwickelt, und daher nur subjektiv. Es entsteht aber die wichtige Frage, ob die Vernunft eben solche Anforderungen an die Gegenstände a priori machen könne, als die Sinnlichkeit und der Verstand? Denn wir haben im Vorigen gesehen, daß beide ihre subjektiven Regeln zu objektiven und synthetischen Gesetzen erhoben, indem sie von den Gegenständen (der Erfahrung) ihre subjektive Form auch objektive forderten, und daß mithin nicht blos analytisch die Gesetze ihrer Wirkungsart aus der Betrachtung derselben bestimmt wurde, sondern daß man auch synthetisch das Mannichfaltige der Objekte einer möglichen Erfahrung unter ihre Bedingungen subsumiren durfte. Steht nun der Vernunft ein gleiches Recht zu und kann sie ihre subjektive Maxime ebenfalls in einen objektiven synthetischen Grundsatz verwandeln? Es würde aber die obige subjektive Maxime als objektiver synthetischer Grundsatz, also ausgedrückt werden müssen: **Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen mithin auch das Unbedingte (denn die ganze Reihe muß unbedingt seyn) gegeben; und das Unbedingte muß sich also in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung antreffen lassen**, oder: **Es muß sich zu dem absoluten Mittelbegriffe ein Objekt erkennen lassen.** Bevor wir die hier aufgeworfene Frage selbst auflösen, wollen wir uns erst der Ideen der reinen Vernunft vollständig zu versichern suchen. Jedoch können wir hier nicht unbemerkt lassen, daß

schon

schon aus dem bisherigen hinreichend zu ersehen ist, daß keiner der Vernunft-Begriffe und der daraus gebildeten Grundsätze einen Gegenstand in der Erfahrung antreffen werde, und daß sich also die Vernunft-Begriffe, so wie die Vernunftprincipien von den Verstandes-Begriffen und Verstandesprincipien, als welche sämtlich auf Erfahrung anwendbar sind, und von der Möglichkeit derselben allein ihre Realität erhalten, gar sehr unterscheiden.

II.

Systematische Darstellung der Ideen, oder der reinen Vernunft-Begriffe.

§. 706. Die Form der Urtheile brachte Kategorien hervor, indem wir die subjektiven nothwendigen Verstandesformen als objektive Merkmale dachten (§. 615.). Diese enthielten die nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungsgegenstände überhaupt. Eben so müssen nun auch die subjektiven Formen der Schlüsse, wenn man sie als objektive Merkmale denkt, und sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maaßgabe der Kategorien anwendet, Ideen geben, welche eben so mit der reinen Vernunft verknüpft sind, wie die Kategorien mit dem reinen Verstande.

§. 707. Nun besteht die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen in der Bestimmung einer Erkenntniß durch ein höheres Princip oder durch eine höhere Bedingung, und die Vernunft kann ihr Geschäft nicht eher für vollendet ansehen, als bis sie alle Bedin-

gung

gung, also auch die letzte aussindig gemacht hat, die nicht wieder einer Bedingung bedarf, folglich unbedingt ist. Dieser Begriff des Unbedingten ist daher ein reiner Vernunftbegriff.

§. 708. Da es nun drei Arten giebt, wie das Verhältniß der Vorstellungen in Urtheilen und Schlüssen gedacht wird, so müssen auch drei verschiedene Ideen in der Vernunft liegen. Es fordern nemlich

kategorische Vernunftschlüsse ein unbedingtes Subjekt
(das Unbedingte von den Bedingungen der Inhärenz)
hypothetische einen unbedingten Grund
(das Unbedingte von den Bedingungen der Dependenz)
disjunktive ein unbedingtes Aggregat oder Ganzes
(das Unbedingte von den Bedingungen der Konkurrenz.)

Jede Art von Vernunftschlüssen schreitet also durch Prosyllogismen zum Unbedingten fort, die erste zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die zweite zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchem nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden, d. i. zu einem absoluten System.

§. 709. Da sich nun die Vernunfthandlungen blos vermittelst der Urtheile auf Gegenstände beziehen, so kann auch das Unbedingte, wenn man Ge-

gen-

genstände dadurch näher bestimmen will, blos an dem Faden der Urtheile in dem durch dieselben verknüpften Mannichfaltigen in der Anschauung gedacht werden. Denn die Ideen sind nichts anders, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien, und so wie diese eine bedingte synthetische Einheit des gegebenen Mannichfaltigen ausdrücken, (Verstandeseinheit) so fordern die Ideen eine unbedingte synthetische Einheit von eben den Gegenständen, welche der Verstand bedingt denkt.

§. 710. Die Anschauungen nun, auf welche sich alle unsre Vorstellungen im allgemeinen beziehen können, sind 1) das Subjekt, 2) die Objekte, die entweder als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt vorgestellt werden. Wenn man diese Untereintheilung mit der obern verbindet, so ist alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder eine Idee machen können, dreifach: 1) das Verhältniß zum Subjekt; 2) das Verhältniß zum Mannichfaltigen des Objekts in der Erscheinung; 3) das Verhältniß zu allen Dingen überhaupt. Wenn nun durch die reinen Vernunft-Begriffe die unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen überhaupt bestimmt werden soll, so werden sich alle ursprüngliche reine Vernunft-Begriffe auch also bestimmen lassen: 1) Absolute Einheit des denkenden Subjekts; 2) absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung; 3) absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt.

§. 711.

§. 711. Das absolute denkende Subjekt (Seele) ist der Gegenstand der Psychologie; der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen, das Allbefassende) der Gegenstand der Theologie. So führt die reine Vernunft die Idee von einer transcendentalen Seelenlehre, von einer transscendentalen Weltlehre und endlich von einer transscendentalen Theologie herbei; deren Gegenstände sämtlich außer dem Gebiete aller Erfahrung liegen.

Anm. Es ist leicht zu sehen, daß die reine Vernunft nur die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sey der Inhärenz oder der Dependenz oder Konkurrenz) beabsichtige, und daß sie in jenen Ideen mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe.

§. 712. Die Vernunft hat einen sehr starken Hang, das Unbedingte näher zu bestimmen und die Natur desselben kennen zu lernen, weil sie nur in diesem Unbedingten allein Vollendung ihrer Erkenntniß hoffen kann. Und hierdurch wäre also wenigstens die Hälfte unsres dritten Problems (§. 668) nemlich: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? aufgelößt. Nemlich die Vernunft wird vermöge ihrer Natur auf die Ideen des Unbedingten gebracht, und da sie sich in demselben allein Vollständigkeit ihrer Erkenntnisse verspricht, so hat sie einen natürlichen Hang das Unbedingte nicht blos zu denken, sondern auch selbst durch reale Prädikate kennen zu lernen.

III.

Kritische Untersuchung über den rechten Gebrauch der Ideen.

§. 713. Die Realität eines Begriffs ist dadurch allein nicht erwiesen, daß er sich in der Natur des Erkenntnißvermögens findet, noch weniger ist sein Gegenstand seinem Inhalte nach bestimmt, wenn er selbst blos die Form ausdrückt. Denn ob in dieser Form auch ein Inhalt d. h. ob auch ein Objekt gegeben sey, ist eine Frage, deren Beantwortung aus der bloßen Betrachtung des reinen Erkenntnißvermögens niemals gegeben werden kann.

§. 714. Nun wissen wir, daß unsern Begriffen kein Gegenstand gegeben werden kann, als in der Anschauung; und wenn daher dem Begriffe des Unbedingten ein Gegenstand gegeben werden sollte, so könnte dieses nicht anders geschehen, als in einer möglichen Anschauung, als wodurch allein ein Beweiß für seine Realität geführt, und sein Objekt näher bestimmt werden könnte. Da es aber unsere Vernunft selbst niemals mit Anschauungen unmittelbar, sondern nur mit Begriffen und Urtheilen zu thun hat; so kann auch die Vernunft ihre Ideen niemals unmittelbar auf Anschauungen beziehen; sondern wenn es geschehen sollte, so müßte es nur durch Verstandes-Begriffe, oder die Kategorien geschehen. Diese aber drücken jederzeit objektive nur bedingte synthetische Einheit aus, und es ist daher unmöglich, daß wir den Vernunftideen ein adäquates Objekt, nemlich unbedingte synthetische Einheit sollten verschaffen können.

§. 715.

§. 715. Es erhellet dieses auch folgender Gestalt: Die einzige Bedingung, unter welcher uns Objekte unmittelbar gegeben und von uns gedacht werden können, ist unsre Sinnlichkeit und der Verstand, welcher letztere das gegebene Mannichfaltige nach gewissen Gesetzen verknüpft. Alles aber, was unmittelbar durch die Sinne gegeben und durch den Verstand gedacht wird, sind Erscheinungen. Gegebene Erscheinungen aber sind jederzeit bedingt, welches sowohl die Natur unsres Verstandes selbst, als auch der Begriff einer Erscheinung fordert. Das Unbedingte kann also nicht Erscheinung seyn, und kann daher gar nicht als ein Objekt der Erfahrung, folglich auch nicht unter den versinnlichten Kategorien gedacht werden.

§. 716. Wir haben aber kein anderes Anschauungsvermögen, als das sinnliche, folglich können uns auch durch kein anderes unmittelbar Objekte gegeben werden, und den Vernunftideen kann also unter unsern möglichen Vorstellungen überall keine objektive Vorstellung entsprechen. Es müßte der Vernunft noch ein ganz anderes (intellektuelles) Anschauungsvermögen beigeordnet seyn, wovon wir bis jetzt nichts wissen, wenn der Idee des Unbedingten ein Objekt sollte können gegeben werden.

§. 717. Es erhellet also schon hinlänglich, daß die reine Vernunft keine Quelle objektiv gültiger synthetischer Urtheile a priori seyn könne. Denn in diesem Falle müßten ihre Begriffe (die Ideen) Prädikate solcher Urtheile werden können, wodurch Objekte in der Anschauung bestimmt werden (wie die

Kategorien). Es müßte also entweder in der Sinnenwelt oder in der Verstandeswelt Objekte geben, die ihnen entsprächen, und welche unter sie subsumirt werden könnten. Dieses ist aber unmöglich. Denn es sind uns nur die Ideen (als mögliche Prädikate) durch die Vernunft; aber die Objekte (als mögliche Subjekte) durch Anschauung gar nicht gegeben, weil in der Sinnenwelt keine unbedingten Objekte sind, und wir für intellektuelle Objekte (wenn sie etwas anders als bloße Begriffe sind) kein Anschauungsvermögen haben. Folglich ist zu den Ideen als möglichen Prädikaten synthetischer Urtheile gar kein Objekt gegeben, und es sind daher synthetische Urtheile durch sie ganz unmöglich.

§. 718. Sollte der Begriff vom Unbedingten objektive Gültigkeit haben, so müßte die subjektive logische Maxime der Vernunft (§. 703.) bei allen ihren Schlüssen das Unbedingte zu suchen als ein die Objekte bestimmtes d. i. konstitutives Princip gelten, so wie es im 702ten Paragraphen ausgedrückt ist: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, d. i. im Gegenstande wirklich enthalten. Dieser Grundsatz ist 1) synthetisch. Denn analytisch liegt in der Vorstellung des Bedingten zwar die Vorstellung der Bedingung, aber nicht des Unbedingten; 2) transcendent d. i. alle Erfahrung übersteigend; er bestimmt Objekte, die gar nicht in der Sinnenwelt liegen, und nöthiget uns also aus dem Erfahrungsgebiet hinauszugehen. Ihm fehlt daher die einzig

mög-

mögliche Stütze für die Objektivität unsrer reinen synthetischen Erkenntniß, nemlich Möglichkeit der Erfahrung. Denn da alle Erfahrungserkenntniß bedingt ist, so bleibt Erfahrung möglich, wenn auch gar nichts Unbedingtes als gegeben angenommen wird.

§. 719. Es fehlt uns daher ganz und gar ein Beweis für die objektive Realität des Begriffs des Unbedingten, der immer nur durch irgend etwas Gegebenes geführt werden kann, das hier gänzlich abgeht. Denn es ist uns durch die Betrachtung der Natur unsres Erkenntnißvermögens alle Hoffnung abgeschnitten, den Begriff jemals auf etwas Gegebenes, das Objekt heißen kann, zu beziehen. Dessen ungeachtet sind deshalb jene Ideen keine leeren Chimären, sondern von einem sehr schätzbaren regulativen Gebrauche, dem Verstande eine höchste systematische Einheit seiner Erkenntnisse als Problem vorzustellen, dem er in seinem empirischen Gebrauche sich unaufhörlich annähern kann, ob er dasselbe gleich niemals zu erreichen und aufzulösen im Stande ist. Es ist uns also durch jene Ideen das Unbedingte nur aufgegeben (nicht gegeben). Indem wir nun dem Unbedingten immer durch fortgesetzte und erneuerte Untersuchungen nachgehen, wird unsre Erfahrungserkenntniß immer mehr und mehr erweitert, und zur größtmöglichsten, wiewohl jedesmal nur eingeschränkten Einheit gebracht. Auf diese Art setzt das Bedingte zwar etwas Unbedingtes voraus, aber dieses kann nur in der Vorstellung gedacht, nicht in der Sache gegeben werden.

§. 720. Indessen sieht man doch leicht, daß, obgleich die Ideen uns keine Einsicht in die Natur des Unbedingten verschaffen können, die objektive Realität derselben deshalb doch nicht mit Grunde geläugnet werden könne. Denn es ist zwar wahr, daß wir kein Objekt ohne Anschauung bestimmen können. Aber wir wissen auch, daß die Bedingungen unsrer Anschauungen gar nicht Bedingungen der Dinge an sich sind, sondern daß sie nur für Erscheinungen gelten, ja daß sie nicht einmal als die allgemeinen Bedingungen erkannt werden, unter denen sich jede Sinnlichkeit die Objekte vorstellen muß. Daher kann die Möglichkeit gar nicht geleugnet werden, daß die objektive Realität der Ideen durch irgend ein anderes Anschauungsvermögen eingesehen und also ihre Objekte bestimmt werden können. Denn wir können die Schranken unsres Erkenntnißvermögens nicht den Dingen selbst beilegen.

§. 721. Aber selbst diese Möglichkeit einer Anschauung des Unbedingten (die immer nur bei uns ein Gedanken-Ding bleibt) bei Seite gesetzt; so werden wir doch in unserm Vernunftgebrauche nothwendiger Weise auf etwas geführt, das nicht in der Erfahrung liegen kann, und also außer ihr liegen muß, und welches wir als einen transscendentalen Gegenstand anzunehmen genöthiget sind, ob wir es gleich nicht dogmatisch bestimmen können. Denn in dem Begriffe der Erscheinung liegt der Begriff des Dinges an sich, der die Grenze unsrer Erkenntniß d. h. dasjenige ist, was die Schranken unsrer Erkenntniß bestimmt, folglich von uns nicht erkannt wird.

wird. Was also außerhalb der Grenzen liegt, können wir zwar nicht durch positive Merkmale, die jedesmal durch Anschauung gegeben seyn müssen, erkennen, aber doch die Grenze selbst und das Verhältniß dessen, was außerhalb der Grenze liegt, zu dem, was innerhalb derselben enthalten ist. Die Ideen können daher auch als die Grenzen des menschlichen Erkennens angesehen werden, die sich immer weiter hinausrücken lassen, je weiter der Verstand in der Erfahrungserkenntniß fortrückt, und deren Unbestimmtheit den Verstand vollkommen in Freiheit setzt, sein Gebiet ins Unendliche zu erweitern, ohne daß er je, so lange er nach seinen eignen Gesetzen fortrückt, in das Vernunftgebiet hinüber rücken kann. Und die Lehre von den Ideen wäre sonach die Lehre von den Grenzen des menschlichen Wissens.

IV.

Von dem transscendentalen Schein.

Nr. 1722. In unserer Vernunft liegen also gewisse Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs, (dem Unbedingten nachzugehen) denen eine gewisse subjektive Nothwendigkeit anhängt, d. h. ohne welche unsre Vernunft sich gar nicht wirksam beweisen kann. Nun geht hier eine auch sonst sehr gewöhnliche Illusion vor, daß wir nemlich jene subjektiven Grundsätze für objektive halten, und die subjektive Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge

an

an sich selbst halten. Eine Illusion, welche die Natur unseres Subjekts selbst bewirkt, und welche eben daher nothwendig ist, und die wir eben so wenig vermeiden können, als die, nach welcher uns die Sonne im Untergehen größer erscheint, als in der Mitte des Horizonts. Diese subjektiven Principien bewirken also einen Schein, welcher transscendental heißen kann, weil es ein Schein ist, als ob eine reale Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände da wäre; ein Schein, der zwar wegen seiner beharrlichen subjektiven Ursachen immer bleibt, aber dessen Einfluß auf unser Urtheil doch zu verhüten ist, wenn man durch die bisherige Untersuchung überzeugt worden ist, daß es keine Grundsätze giebt, durch welche wir das, was außer dem Kreise einer möglichen Erfahrung liegt, bestimmt erkennen könnten.

§. 723. Bevor aber die Vernunft ihr eignes Vermögen gehörig durchforscht hat, wird sie durch diesen so blendenden Schein sehr oft in Versuchung gerathen, das Unbedingte oder das, was über den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, zu bestimmen, und nach ihrer Neigung das Uebersinnliche an sich betrachtet, kennen zu lernen, und über diese letzten und absoluten Gründe aller Erscheinung eine Wissenschaft zu errichten, die nothwendig nichts als Schein enthalten kann und aus lauter dialektischen Schlüssen, Paralogismen und Sophismen, wodurch sich die Vernunft täuscht, zusammengesetzt seyn muß. Ein solches Gebäude ist der größte Theil von dem gewesen, was man bisher unter dem Namen der Metaphysik vorgetragen hat; und es müssen alle dogmatische

tische metaphysische Behauptungen über die Dinge an sich auf diesem transscendentalen Ich in beruhen, wie wir uns aus der Betrachtung des reinen Erkenntnißvermögens schon a priori überzeugen können.

§. 724. Hiermit wäre nun auch der zweite Theil unsrer dritten Frage (§. 668.) aufgelößt, ob Metaphysik d. i. Wissenschaft übersinnlicher Dinge oder der Dinge an sich betrachtet, als eine Wissenschaft möglich und ausführbar sey? Sie kann nicht möglich seyn, weil uns die übersinnlichen Objekte, und die Dinge an sich in keiner Anschauung gegeben werden können, und weil kein Objekt bestimmt von uns gedacht werden kann, als in so weit es durch Anschauung oder in einer möglichen Erfahrung gedacht wird. Wir könnten daher hier unsre Critik der speculativen Vernunft beschliessen, wenn es nicht wegen des Trüglichen und Verführerischen, das in diesem transscendentalen Scheine liegt, nützlich und nöthig wäre, die Art und Weise, wie dieser Schein entspringt, genau zu entwickeln, und der Vernunft ihre Selbsttäuschung aufzudecken, damit sie sich durch ihre eignen Illusionen nicht zum Irrthume verführen lasse. Die Beurtheilung aller transscendenten Metaphysik, die ihrer Natur nach nothwendig dialektisch seyn muß, beschließt daher diesen ersten Theil unserer Untersuchung.

Drit-

Drittes Hauptstück.
Kritische Beurtheilung der dialektischen Metaphysik.

Einleitung.

§. 725. Wenn die Dinge an sich betrachtet werden, so betrachtet man entweder die Dinge überhaupt, die allgemeinen und nothwendigen Prädikate aller Dinge, oder man betrachtet bestimmte übersinnliche Gegenstände. Im ersteren Falle werden alle Dinge als gleichartig angesehen und keine Rücksicht darauf genommen, ob sie auch als Erscheinungen existiren können oder nicht; im zweiten Falle werden besondere Klassen von Gegenständen nach dem bestimmt, was sie an und für sich betrachtet (also nicht als Erscheinungen) sind. Und da es keine anderen bestimmten Gegenstände für den Verstand giebt, als die Seele, die Welt und Gott (§. 711.); so werden auch dieses die einzigen Gegenstände einer dialektischen Metaphysik seyn. Daher zerfällt alle mögliche dialektische Metaphysik 1) in die Ontologie, 2) transscendentale Psychologie, 3) transscendentale Kosmologie und 4) transscendentale Theologie.

§. 726. Alle diese angeblichen Wissenschaften müssen den Schein gewisser synthetischer Säze erkünsteln, welcher die Einbildung erzeugt, als sey die Erkenntniß durch die Natur des Objekts bestimmt,

da

da sie doch blos durch subjektive Vorstellungen bestimmt ist. Um sich also diesen Schein nicht blenden zu lassen, ist nöthig, sein Augenmerk stets darauf zu richten, daß wir von den Objekten nichts positives a priori wissen können, als so weit sie durch die Natur unseres eignen Erkenntnißvermögens bestimmt sind, und daß durch dieselbe blos die Form der sinnlichen Objekte bestimmt sey.

§. 727. Ueberhaupt müssen wir beständig auf den Unterschied der Erscheinungen und der Dinge an sich achten, der gar zu leicht verwechselt wird, weil wir keine Gelegenheit haben, beide in einer verschiedenen Anschauung zu vergleichen. Wir müssen nie vergessen, daß die nothwendigen Formen unseres Verstandes von den nothwendigen Formen der Dinge an sich ganz verschieden sind; und daß der Schluß von diesen auf jene nur alsdann gelten würde, wenn zuvor erwiesen wäre, daß alle mögliche Objekte nur allein Verstandesobjekte seyn könnten; und daß das Anschauungsvermögen nicht solche Bestimmungen hinzufügen könnte, von denen der Verstand a priori gar nichts ahnden kann.

§. 728. Wir können zum Voraus sehen, daß durch die Anwendung der Kategorien auf die Vorstellungen von den Dingen überhaupt, Seele, Welt und Gott, die ganze transscendente Metaphysik nur allein entstehen könne. Und wir werden das Trügliche in dieser Anwendung entdecken können, sobald wir zeigen, daß die Gegenstände, auf die sie bezogen werden, bloße formale Verstandes-Begriffe, nicht durch Anschauung vorgestellte Objekte

jekte sind. Diese Bemerkung ist der Schlüssel zur ganzen transscendentalen Dialektik.

Erste Abtheilung.
Kritik aller Ontologie.

§. 729. Man versteht unter der Ontologie die Wissenschaft von den Dingen überhaupt. Nun gehören unter den Begriff der Dinge überhaupt nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die Dinge an sich; folglich darf sie weder die besonderen Prädikate der einen noch der andern enthalten, sondern solche, die allen Gegenständen gemein sind.

§. 730. Diese Prädikate können nun nirgends anzutreffen seyn, als in dem reinen Verstande. Denn die Sinnlichkeit darf ihre Bestimmungen nicht dazu hergeben. Allein da wir in der Analytik des Verstandes gesehen haben, daß alle Begriffe, welche in demselben liegen, nur allgemeine formale Bedingungen sind, unter welchen Gegenstände überhaupt gedacht werden müssen, die aber selbst keine objektiven realen Kriterien der Dinge enthalten; so folgt, daß durch diese Begriffe gar keine synthetische Sätze, d. i. die Objekte bestimmende Sätze gebildet werden können.

§. 731. Die bisherigen sogenannten Ontologien enthalten daher 1) eine Entwickelung der reinen Verstandesbegriffe, 2) synthetische Grundsätze von den Dingen überhaupt, um derentwillen sie eigentlich Ontologie heißt. In dem ersten Theile verfährt

fährt man ganz richtig, indem man alle Verstandes-objekte überhaupt durch die nothwendigen Formen des Verstandes bestimmt; und eine Menge möglicher und wahrer analytischer Sätze erzeugt. Der Fehler dieses analytischen Theils besteht nun darin, daß er theils nach keinem Principio veranstaltet ist, und ihm also systematische Einheit fehlt, theils darin, daß die Formen der Sinnlichkeit als Verstandesformen behandelt sind, und dadurch völlig undeutlich gemacht werden, indem man sie weder selbst begreift, noch einsieht, warum sie an dieser Stelle abgehandelt werden.

§. 732. Der analytische Theil der bisherigen Ontologie ist in der Analytik des reinen Verstandes vollständig und ausführlich enthalten. Die in demselben vorkommenden synthetischen Grundsätze beruhen aber auf einem bloßen Scheine; und da nur eine Wissenschaft alsdann Ontologie heißen kann, wenn in ihr von den Dingen überhaupt etwas synthetisch ausgemittelt wird, dieses aber unmöglich ist; so giebt es keine Ontologie, sondern blos eine Analytik der reinen Verstandes-Begriffe, und wenn eine Wissenschaft dafür ausgegeben wird, so beruhet sie auf einen bloßen Schein.

§. 733. Der Schein in der Ontologie entsteht aber dadurch, daß man den bloßen Begriff eines Verstandesobjekts überhaupt, der durch die Kategorien ganz richtig bestimmt ist, mit realen Objekten überhaupt verwechselt, und die innere Natur der Objekte zu erkennen vermeint, da man doch blos die Bedingungen erkannt hat, unter denen der Verstand

stand ein Objekt denken kann. Da nun dieser allein den Inhalt der Dinge niemals vorstellen kann, so muß der Inhalt, wenn er durch ein anderes Vermögen gegeben wird, die realen Objekte nothwendig ganz anders bestimmen, als es die bloßen formalen Bedingungen des Verstandes fordern. Der Verstand erkennt nur Begriffe. Dieses sind die einzigen Verstandeswesen (noumena) für einen diskursiven Verstand, welche niemals reale Objekte dieser Begriffe sind, sondern nur der allgemeine formale Begriff dieser Objekte, der aber blos negativ ist.

Anm. Der Begriff eines Phänomenons führt ganz natürlich auf den Begriff eines Noumenons. Denn da jenes nichts, als eine Beziehung von Etwas ist, so muß das Etwas kein Phänomenon seyn. Daher ist die alte Eintheilung des Inbegriffs der Dinge in eine Sinnenwelt und in eine Verstandeswelt sehr gegründet, und ich kann nicht sagen, daß durch die Entwickelung der Prädikate, die durch die Beziehung des Dinges auf mich entstehen, die Erkenntniß auch vollständig erschöpft, und die Frage nach dem, was ihm zum Grunde liegt, sinnlos sey. (S. Hr. Prof. Kants Abhandlung vor meiner Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden). Aber die intellektualen Gegenstände sind und bleiben für unsre Erkenntniß auf immer Ideen, leere Begriffe ohne alle Realität. Sollte eine Erkenntniß derselben möglich seyn, so müßte unser Verstand von ganz andrer Art seyn, und es müßten noch Bedingungen hinzukommen, wodurch diese Gegenstände objektive bestimmt würden, so wie etwa die Sinnlichkeit hinzukömmt, um Erscheinungen a priori zu bestimmen. Nur auf eine solche Art würde eine synthetische Erkenntniß derselben möglich werden.

§. 734.

§. 734. Bildet man sich aber ein, durch den bloßen Verstand Gegenstände bestimmen zu können; und hält den reinen Verstandesbegriff für eine objektive Bestimmung realer Gegenstände: so müssen hierdurch nothwendiger Weise eingebildete synthetische Grundsätze entstehen, indem man Sätze, die blos von Begriffen gelten, und also analytisch sind, auf Objekte selbst bezieht, und sie ohne alles Recht zu synthetischen macht.

§. 735. Dieser Fehler ist nun wirklich in allen bisherigen Ontologien begangen worden. Denn da das Erkenntnißvermögen, welches uns mit den Gegenständen selbst unmittelbar bekannt macht, nothwendiger Weise Bestimmungen der Gegenstände herbeiführen muß, die dem formalen Verstande ganz unbekannt sind, so kann der Verstand unmöglich etwas von den Gegenständen selbst festsetzen, bevor er die materialen Erkenntnißvermögen befragt hat. Denn alles, was er vor dieser Anfrage festsetzt, gilt allein von seinen formalen Begriffen.

§. 736. Das erste und einzige, was der Verstand mit Gegenständen überhaupt vornehmen kann, ist die Vergleichung derselben nach den Reflexionsbegriffen (§. 226.). Nun ist es ganz etwas anders, wenn ich meinen bloßen Begriff von einem Gegenstande, und wenn ich den Gegenstand selbst vergleiche, so wie ihn mir solchen das materiale Vermögen der Anschauung darstellt. Denn letzteres fügt Bestimmungen hinzu, welche das erstere gar nicht enthält, und die Vernunft täuscht sich daher offenbar, wenn sie schließt; es können nicht mehr Merkmale

in

in den Gegenständen selbst als in meinem Begriffe davon angetroffen werden.

§. 737. Vor allen objektiven Urtheilen über die Gegenstände, müssen wir daher allemal überlegen, ob der Gegenstand schon durch Sinnlichkeit bestimmt, d. h. ob er eine Erscheinung sey, oder ob er als bloßer Begriff d. h. für uns als Noumenon betrachtet werde.

Anm. Es ist zwar gewiß, daß ein intellektuales Anschauungsvermögen auch durch Bestimmungen bestimmt seyn muß, die wir gar nicht kennen, aber da es doch selbstthätig ist, und also die Gegenstände selbst (wie dieses möglich sey, begreifen wir nicht) hervorbringen müßte, so könnten freilich die Gegenstände nicht mehr enthalten, als die Anschauungen, welche hier an die Stelle der Begriffe treten würden, und so könnte man von Noumenis mit Recht sagen, daß sie nicht mehr Bestimmungen enthalten könnten, als die intellektualen Vorstellungen davon. Da aber für uns ein Noumenon nichts ist, als ein bloßer leerer Begriff, so ist es einerlei, ob wir Noumena oder bloße Verstandesbegriffe nennen.

§. 738. Die Verwechselung der Erscheinungen mit den Noumenis, oder vielmehr die grundlose Behauptung, nach welcher man die Erscheinungen mit den Noumenis für einerlei (für verworrene Noumena) hält, hat folgende eingebildete synthetische Sätze in die Ontologie eingeführt:

1) Den Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernabilium). Mehrere außereinander wirkliche Dinge, welche einander gänzlich ähnlich und gleich wären, sind unmöglich.

2) Un-

2) Unter Realitäten kann kein Widerstreit seyn, oder keine Realität hebt die Folgen einer andern Realität in demselben Subjekte auf.

3) Alle Substanzen sind einfache Substanzen oder Monaden, deren einzige Kraft die Vorstellungskraft ist.

4) Das Gegebne oder das Bestimmbare (die Materie) geht der Art und Weise es zu ordnen, oder der Bestimmung (der Form) vorher.

Kritische Beleuchtung. Diese Sätze gründen sich nun blos auf eine falsche Anwendung der Reflexionsbegriffe. Denn betrachte ich 1) an den Gegenständen ihre Einerleiheit und Verschiedenheit, so kann ich bei einem blossen reinen Begriffe nur auf dessen innere Bestimmungen (Quantität und Qualität) sehen, und wenn diese nicht verschieden sind, so ist der Gegenstand des reinen Verstandes (das Noumenon) immer nur ein Gegenstand. Wenn ich aber die Gegenstände als Erscheinungen erwäge, so enthält schon der R. und die Z. hinlängliche Merkmale, woran die Gegenstände durch Anschauung unterschieden werden können, wenn sie auch gänzlich ähnlich und gleich seyn. Dieser Satz gründet sich also auf das falsche Princip: Wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so ist sie auch in dem Dinge selbst nicht anzutreffen. Es ist aber bei dem Begriffe eines Dinges überhaupt von vielen abstrahirt worden, das noch genung Gründe der Unterscheidung enthalten kann, wenn diese gleich weder auf der Aehnlichkeit noch Gleichheit beruhen.

Wird 2) die Einstimmung und der Widerstreit in den Dingen erwogen, so sind Realitäten als reine Gegenstände des Verstandes betrachtet, nichts

nichts als logische Bejahungen (§. 178.) und unter diesen ist freilich kein Widerstreit möglich, aber ob alle Realitäten in Dingen an sich selbst zusammen bestehen können, wissen wir gar nicht, weil wirkliche Realitäten ganz etwas anders sind als logische. In der Erscheinung lehrt uns die Anschauung offenbar, daß sich wirkliche Realitäten (Kräfte) widerstreiten oder ihre Folgen wechselseitig aufheben. Es beruht also diese Behauptung wieder auf dem irrigen Grundsatze: Was in meinem allgemeinen Begriffe von einer Sache nicht enthalten ist, ist in dem Gegenstande in Konkreto auch nicht enthalten.

3) Wenn man sich alle Substanzen als Noumena denkt, und an ihnen das Innere und Aeußere erwägt; so muß man ihnen natürlicher Weise alle sinnlichen Prädikate nehmen, folglich auch den Raum und die durch ihn möglichen Prädikate, d. h. alle Kräfte im Raume und alle Zusammensetzung. Dann bleibt aber nichts Inneres mehr für die Substanzen übrig, als daß sie einfach seyn, und mit Vorstellkräften begabt seyn müssen. Denn wir kennen außer den Kräften im R. keine andre als Vorstellkräfte. Diejenigen also, welche die Sinnenwelt nur für eine verworrene Verstandeswelt halten, müssen freilich um ein Inneres zu finden, die Materie selbst in Vorstellkräfte oder Monaden verwandeln, und alles Aeußere kann nach ihnen (wie bei den Begriffen) blos die Verschiedenheit der Merkmale (unterschiedene Grade der Vorstellkräfte) seyn. Aber die sinnliche Anschauung belehrt mich eines ganz andern, als der Verstand durch bloße Begriffe wähnen kann. Denn hier lerne ich Substanzen kennen, an denen ich gar nichts schlechthin Inneres entdecke, und die dabei doch vollkommene Realität haben. Diese Bedingungen aber kann mir der Verstand allein nicht entdecken, sondern die Anschauung muß mich sol-

solche lehren. Die obige Behauptung stützt sich also auf folgenden falschen Grund: Weil ich mir durch meinen blossen Verstand kein Ding anders denken kann, als durch das Schlechthininnere oder das Einfache, so ist auch in den Dingen selbst, wenn sie durch Anschauung als etwas Aeusseres gegeben werden, etwas Schlechthininneres anzutreffen. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiren, so kann freilich der Verstand nichts von einem Gegenstande denken, als das Innere überhaupt, und das Verhältniß des Mannichfaltigen in dem Innern, welches ihm das Aeußere heißt. Aber die Anschauung unterwirft die Gegenstände ganz andern Bedingungen. Denn diese liefert bloße Erscheinungen, d. h. Beziehungen von Dingen, welche daher als solche gar nichts Absolut-Inneres enthalten dürfen, und doch reale Gegenstände vorstellen. Denn in Erscheinungen ist alles nur komparativinnerlich, und sie bestehen ganz und gar aus Verhältnissen, deren Grund (als das Absolut-Innere) ganz unbekannt ist, und den wir also nicht einmal mit einem Namen belegen können.

4) Wenn vom Verstande etwas bestimmt werden soll, so muß ihm zuvor etwas gegeben seyn. Daher verlangt er erst Materie, und dann ordnet er, oder giebt ihr die Form. Folglich verlangt der Verstand mit Recht bei seinen Gegenständen (Begriffen), daß die Materie der Form vorhergehe. Wenn man nun alle Gegenstände ursprünglich blos für Gegenstände des Verstandes hält, so muß der R. und die Z. als die Form oder die bestimmte Ordnung der Dinge, erst durch die Gegenstände erzeugt werden, d. h. die Materie muß vor der Form vorhergehen. Sind hingegen die Dinge Erscheinungen, so kann gar keine Erscheinung ohne ein sinnliches Erkenntnißvermögen, das die Form der Erscheinungen enthält, gedacht werden. Also

verändert das sinnliche Anschauungsvermögen den Gesichtspunkt ganz und gar, indem ohne die Form desselben (dessen Gesetze) gar keine Erscheinung möglich ist, und bei Erscheinungen geht daher die Form vor aller Materie vorher (nicht vor dem, was den Erscheinungen zum Grunde liegen mag, sondern nur vor aller realen Beziehung dieses Etwas auf das Subjekt). Es folgt also ganz und gar nicht, daß, weil bei Dingen an sich, die Materie vor der Form vorhergehen muß, dieses bei Erscheinungen auch so seyn müsse. Es ist aber schon mehr als einmal erinnert worden, daß wir gar kein Vermögen haben, das uns mit Dingen an sich bekannt machte, das mithin die Vorstellung derselben blos ein allgemeiner formaler Begriff sey, der seiner Realität nach problematisch ist. Wir erkennen blos Erscheinungen, daher haben wir in dem ersten Theile unsre reinen Begriffe auch allein auf Erscheinungen bezogen. Wer durch dieselben, Dinge an sich erkennen will, muß erst ein Vermögen aufweisen, das nicht sinnlich ist, und welches ihm Bekanntschaft mit selbigen verschafft. Denn die bloßen allgemeinen formalen Begriffe davon, können uns keine reale Einsicht verschaffen.

§. 739. Alle synthetischen Sätze von den Dingen an sich sind also falsch, und es kann sich kein synthetischer Satz weiter erstrecken, als auf Phänomena. Der Begriff des Dinges an sich dient nur zu einem Gränzpfahle, um dem menschlichen Verstande die Warnung zu geben, sich mit seinen Kenntnissen nicht über die Phänomenwelt hinauszuwagen, ob er gleich ihm zu gleicher Zeit durch einen Wink auch andeutet, daß die Sinnenwelt lange nicht alles enthalte, sondern daß noch ein über alle Vorstellungen großes Feld für Wesen höherer Art offen stehe.

Anm.

Anm. Die Sätze: Alle Dinge haben Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit, sind ebenfalls blos analytisch, und enthalten blos logische Bedingungen (§. 673.).

Zweite Abtheilung.

Kritik aller transscendentalen Psychologie.

§. 740. Die rationale Psychologie ist die Wissenschaft von der Natur der menschlichen Seele, so ferne sie ein Ding an sich ist, und ganz allein a priori erkannt werden kann. Nun erhellet zwar schon aus dem Vorigen, daß dieses eine alle menschliche Vernunft übersteigende Wissenschaft seyn müsse, aber der eigne Trieb der Vernunft, die Dinge bis in ihr Inneres zu verfolgen, überredet sie vor angestellter Kritik ihrer selbst, daß sie dieses auch wirklich könne, und bringt sie dahin, bloße Ideen auf eine widerrechtliche Art zu realisiren, und sich mit eingebildeten synthetischen Sätzen zu täuschen.

§. 741. Die ganze eingebildete rationale Seelenlehre ist nun auf die einzige Vorstellung Ich (ich denke oder das denkende Wesen) gebauet. Diese Vorstellung hält man für einen gegebnen Gegenstand (Anschauung) bringt ihn unter die Kategorien der Einheit zu aller Zeit (Identität) der Realität (Einfachheit) der Substanzialität und der Existenz. Und dieses ist der Entwurf der ganzen Wissenschaft. Sollte dieser seine Richtigkeit haben, so müßte der Vorstellung Ich eine wirkliche Anschauung entspre-

chen und das Ich müßte nicht blos als Gedanke, sondern als realer Gegenstand gegeben seyn. Da aber Ich ein bloßer Gedanke ist, der alle unsre Vorstellungen zwar begleitet, dessen weitern Grund aber zu erklären, uns ganz unmöglich ist, so müssen nothwendig alle Schlüsse, in welchen es als reales Objekt behandelt wird, Paralogismen seyn.

§. 742. Die Schlüsse, die allen Behauptungen der transscendentalen Psychologie zum Grunde liegen, sind folgende:

1) Die Substanzialität beweißt man so: Was blos als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nur als Subjekt und ist also (§. 616.) Substanz. Nun kann Ich (oder ein denkendes Wesen) nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existirt Ich (das denkende Wesen) nur als Substanz.

Dieser Schluß aber ist in der Form falsch. Denn im Obersatze wird Substanz auf eine Anschauung oder reales Objekt überhaupt bezogen, im Untersatze aber wird ein bloßer Gedanke untergelegt, zu welchem ich gar keinen Gegenstand in der Anschauung kenne. Wenn aber die Kategorie Substanz auf bloße Gedanken bezogen wird, so ist es eine logische Substanz oder Subjekt, welches von einer realen Substanz, (dem Beharrlichen) um die es hier eigentlich zu thun ist, gar sehr unterschieden ist. Will ich daher aufrichtig verfahren, so muß ich obigen Schluß so ausdrücken: Jede Anschauung, die nur als Subjekt gedacht werden kann, ist Substanz: Nun aber ist mein Ich oder jedes denkende Wesen (als solches) eine Anschauung, die nur als Objekt gedacht werden

kann.

kann. Also rc. Hier aber ist nun klar, daß der Untersatz ohne allen möglichen Beweis da steht. Denn daß das denkende Subjekt (als solches allein) angeschauet werden könne, kann niemand behaupten, und also ist auch der Beweis der Substanzialität der Seele a priori ganz unmöglich.

§. 743. Ein Lehrbegriff, in welchem behauptet wird, die Seele sey Materie, heißt der psychologische Materialismus, in welchem aber das Gegentheil behauptet wird, der Immaterialismus. Der Beweis für die Substanzialität der Seele soll zugleich ihre Immaterialität darthun, weil das Ich als ein bloßer Gegenstand des innern Sinnes dem äußern gar nicht als Materie vorkommen kann. Da aber das Immaterielle hier nicht etwa die Materie, sofern sie nicht erscheint, sondern ein von dem letzten Grunde der Materie selbst, verschiedenes Ding bedeuten soll, so begreift man leicht, daß beide Lehrbegriffe scheitern. Denn daß das Denken nicht ein Gegenstand des äußern Sinnes, mithin nicht materia phaenomenon sey, ist freilich gewiß; ob aber nicht das, was der Materie als einer Erscheinung zum Grunde liegt, auch dem denkenden Wesen zum Grunde liege, ist dadurch noch lange nicht ausgemacht, und kann auch von uns nie ausgemacht werden. Materialisten und Immaterialisten geben vor zu wissen, was die Seele an sich sey, da sie doch beide nur als Erscheinung (durch Denken und Wollen) kennen; sie müssen sich also erst wegen der Quelle legitimiren, woraus sie ihre vorgebliche tiefe Einsicht schöpfen.

§. 744.

§. 744. 2) Die Einfachheit der Seele soll folgender Schluß darthun: Ein Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach. Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches; also ist sie einfach.

So stark dieser Schluß manchen geschienen, so wenig erfüllt er doch seinen Zweck. Denn da nicht einmal erwiesen werden kann, daß das Ich eine Substanz sey, so wird noch weniger erwiesen werden können, daß sie eine einfache Substanz sey. Denn daß die Vorstellung Ich ein Singular sey, ist analytisch und ganz richtig. Diese Vorstellung aber ist das handelnde Subjekt gar nicht, sondern blos ein Zeichen desselben, das also immer einfach seyn kann, obgleich das Bezeichnete (das denkende Subjekt an sich) ganz andrer Art ist. Denn der Satz: das denkende Ich ist eine einfache Substanz, ist synthetisch, und kann also aus bloßen Begriffen unmöglich erwiesen werden. Es müßte eine Anschauung zu Hülfe kommen, die aber hier gänzlich fehlt. Woher kann ich also wissen, daß das Denken nicht durch die Konkurrenz Vieler vollbracht werden könne? Denn ob ich gleich ganz wohl weiß, daß viele Erscheinungen im Raume, das Denken nicht hervorbringen können, weil es sonst Erscheinung seyn müßte; so können doch ohne Widerspruch, an meiner Vorstellung Ich sowohl als an allen Gedanken viele Dinge an sich Antheil haben. Der Mangel des Widerspruchs berechtiget mich aber nicht, weder das eine noch das andere zu behaupten. — Es fehlt uns überdem zu dem Begriffe einfach die Anschauung

ganz

ganz und gar, das Einfache ist eine bloße Idee, der an bloßen Vorstellungen (die als solche sämtlich einfach sind) zwar ein Bild, aber kein realer Gegenstand verschafft werden kann. Wir wollten aber hier nicht wissen, ob das Ich eine einfache Vorstellung sey, sondern ob ihr ein einfaches Objekt korrespondire; welches aber einzusehen ganz unmöglich ist.

§. 745. Durch die Einfachheit der menschlichen Seele glaubt man auch ihre Unvergänglichkeit (Inkorruptibilität) dargethan zu haben, als zu welchem Behuf das Argument eigentlich ersonnen ist. Aber auch diesen Zweck hat man hierdurch lange nicht erreicht. Denn wenn man auch gleich einräumt, daß die Seele keine extensive Größe (Vielheit der Theile) habe; so muß ihrem Bewußseyn doch eine intensive Größe (Vielheit der Grade des Bewußtseyns) zugestanden werden, und sodann wäre es doch möglich, daß mit dem Verluste des Körpers die intensive Größe der Seele so weit durch allmälige Nachlassung abnähme, bis die Klarheit des Bewußtseyns und so alle übrige Vermögen der Seele verschwänden, und die Seele also, zwar noch als einfache Substanz, aber doch nicht mehr als denkendes, mit Bewußtseyn des vorigen und gegenwärtigen Zustandes, begabtes Wesen, fort existirte.

§. 746. 3) Die Persönlichkeit soll folgender Schluß beweisen: Ein denkendes Wesen, das sich bewußt ist, daß es zu allen verschiedenen Zeiten und bei aller Mannichfaltigkeit der Vorstellungen, dasselbige bleibt, ist eine Person; nun ist die Seele rc. Also ist sie eine Person.

Man sieht es diesem Schlusse leicht an, daß in demselben wieder zum voraus gesetzt wird, daß das Ich das denkende Wesen als Objekt selbst sey, da es doch nur eine Vorstellung ist, das Objekt zu bezeichnen, die erst durch Anschauung des Objekts selbst erfüllt werden, oder Realität erhalten soll. Nun sind wir uns zwar der Identität der Vorstellung Ich, bewußt, aber nicht des Objekts oder des Dinges, das diese Vorstellung bewirkt, und welches eigentlich die Seele ist. Dieses könnte daher immer wechseln. Denn es können ja ganz verschiedene Dinge gemeinschaftliche Prädikate enthalten. Wir müßten daher unsre Seele schlechterdings a priori als Objekt anschauen können, wenn wir ihre Persönlichkeit a priori erweisen wollten.

§. 747. Da nun weder die Substanzialität und mit ihr die Immaterialität, noch die Einfachheit und mit ihr die Incorruptibilität der Seele, noch endlich ihre Identität und Persönlichkeit a priori erwiesen werden können; diese drei Stücke zusammengenommen aber die Spiritualität derselben ausmachen, so erhellet, daß auch diese nicht a priori erwiesen werden könne. Der gemeinschaftliche Grund der Illusion dieser Schlüsse beruht darauf, daß man das Ich für die Anschauung eines wirklichen Objekts hält, da es doch eine ganz leere, ihrem Grunde nach freilich ganz unerklärliche Vorstellung ist, die vor der empirischen Bestimmung nicht einmal gedacht werden kann.

§. 748. 4) Das unbezweifelte Daseyn der Seele, und das ungewissere Daseyn aller äußern

Din-

Dinge beweißt man folgender Gestalt: Dasjenige, was unmittelbar wahrgenommen wird, existirt gewiß, auf dessen Existenz aber, nur aus andern Wahrnehmungen geschlossen werden muß, hat ein zweifelhaftes Daseyn; nun nehme ich nur mein denkendes Ich unmittelbar wahr, auf das Daseyn alles übrigen schließe ich nur aus den Modifikationen meiner selbst, oder aus meinen Vorstellungen von den Dingen; also hat nur meine eigne Existenz unbezweifelte Gewißheit; das Daseyn aller übrigen Dinge (meines Körpers und alles Aeußern) kann bezweifelt werden.

Dieser Fehlschluß beruht ebenfalls wieder auf der grundlosen und verführerischen Voraussetzung, als ob Ich oder die Vorstellung des denkenden Dinges schon ein wirklicher Gegenstand sey, und die Anschauung desselben enthalte. Da aber das Ich selbst nur ein bloßer Gedanke ist, so muß auf einen ihm entsprechenden Gegenstand eben sowohl nur geschlossen werden, als auf alle übrigen Gegenstände, die selbst keine Vorstellungen sind. So ferne aber die Gegenstände Vorstellungen sind, ist ihr Daseyn bei allen gleich unumstößlich gewiß. Denn alle Vorstellungen sind als solche unmittelbar im Bewußtseyn, da nun aber satrsam bewiesen ist, daß alles, was wir erkennen, blos Erscheinung d. i. Beziehung der Dinge an sich auf unser Vorstellungsvermögen, mithin alles, was wir erkennen, selbst Vorstellung sey, so ist das Daseyn aller Dinge, die wir erkennen, auf gleiche Art unumstößlich gewiß. Da wir nun einen innern Sinn unmittelbar eben sowohl, wie einen äußern erkennen, und die Vorstellungen

bei-

beider durch diese Sinnesart jedesmal nach festen Principien genau unterscheiden; so ist das Daseyn der Gegenstände des äußern Sinnes mit denen des innern gleich gewiß. Wollen wir aber die transscendentalen Gegenstände oder den Grund dieser Vorstellungen untersuchen, so müssen wir auf ihr Daseyn, da sie unsrer Wahrnehmung gar nicht gegeben werden können, blos schliessen, und dann ist das Daseyn selbst nur eine leere Idee ohne objektive Bedeutung, mithin für uns ganz unverständlich und also höchst ungewiß.

§. 749. Aus der Vorstellung unsres Ich fliessen folgende ganz unumstößliche Sätze, die aber sämtlich analytisch sind, und in der Vorstellung Ich schon liegen: 1) Mein Ich kann im Denken jederzeit nur als Subjekt betrachtet werden. 2) Das Ich ist ein Singular, und mithin ein logisches einfaches Subjekt; 3) das Ich kommt bei allen meinen Vorstellungen vor, denn es ist ja das Subjekt aller meiner Vorstellungen, und ist also immer identisch. Denn das absolut einfache in der Vorstellung muß identisch seyn. 4) Ich unterscheide meine eigne Existenz als eines denkenden Wesens d. i. mein Ich von allen Dingen außer mir (also auch von meinem Körper). Ob aber dieses Bewußtseyn meiner selbst ohne Dinge außer mir gar möglich sey, und ich also blos als denkendes Wesen (ohne Körper) existiren könne, weiß ich hierdurch noch gar nicht.

§. 750. Wir behaupten also, daß uns sowohl unsre eigne Seele als auch alle übrigen Dinge außer uns lediglich durch Erfahrung gegeben werden können,

nen, und daß wir also sowohl von der Seele (als einem Objekte) als auch von den äußern Gegenständen, (als Dingen an sich) nichts als Beziehungen auf unsre empirische Anschauung d. h. Erscheinungen erkennen, die zwar einen transscendentalen Grund zum Voraus setzen, der uns aber weder seiner Quantität, noch Qualität, noch Relation, noch Modalität nach, gegeben werden kann, mithin für uns (ob er gleich an sich wohl gegründet seyn mag) eine bloße Idee ist.

§. 751. Wer die Dinge für das hält, wie er sie durch seine Vorstellungen erkennt, ist ein Realist. Wer aber behauptet, daß die Dinge etwas ganz anderes sind, als was er sich darunter vorstellt, heißt ein Idealist. Wer da behauptet, daß wir durch unsre Anschauung die Gegenstände selbst, so wie sie an sich sind, obgleich nur verworren erkennen, ist ein transscendentaler Realist; wer aber behauptet, daß die Dinge an sich für uns bloße Ideen sind, und daß wir nur ihre Beziehungen auf uns erkennen, wird ein transscendentaler Idealist heißen können. Ein transscendentaler Idealist wird also behaupten, daß alle Erscheinungen Realität haben, und für uns das einzige Reale sind, und heißt deshalb ein empirischer Realist; ein transscendentaler Realist aber, wird die Sinnenwelt so wie sie uns erscheint, für eine bloße Idee halten müssen, und also ein empirischer Idealist seyn. Der transscendentale Realismus führt unvermeidlich auf den empirischen Idealismus; der transscendentale Idealist muß aber ein empirischer Realist seyn, und dessen System ist, wie bewiesen worden ist, das einzige wahre, welches

auch

auch mit aller Erfahrung am besten übereinstimmt. Man muß aber sehr wohl merken, daß ein transscendentaler Idealist nicht behauptet, daß die Dinge an sich bloße Ideen wären (denn wo wollte er einen Beweis dafür hernehmen?) sondern nur, daß wir keine Erkenntnißkraft für sie haben, und daß wir mithin sie uns blos durch Ideen denken und also gar nichts objektive von ihnen erkennen können; der empirische oder materiale Idealismus ist entweder skeptisch oder problematisch, wenn er das Daseyn der Dinge im Raume nur für zweifelhaft und unerweislich hält; oder dogmatisch, wenn er ihr Daseyn geradezu für falsch und blos eingebildet hält. Der erstere ist der Kartesianische, der zweite der Berkleyische. Berkley erklärt den Raum mit allen Dingen in ihm für etwas an sich selbst unmögliches, und ihn selbst nebst allen Dingen in ihm für bloße Einbildung. Der dogmatische ist unvermeidlich, wenn man den R. als eine Eigenschaft der Dinge an sich, ansicht. Denn da ist er mit allen Dingen in ihm ein Unding, und muß also für Schein erklärt werden. Diesem ist aber im ersten Theile hinlänglich begegnet.

§. 752. Der problematische Idealismus verlangt blos einen Beweis, daß wir von äußern Dingen auch Erfahrung und nicht blos Einbildung haben. Dieser aber läßt sich folgendergestalt geben: In meinem Bewußtseyn sind Vorstellungen in der Zeit wirklich, denn ich nehme sie unmittelbar wahr, und mein Bewußtseyn wird durch diese Vorstellungen in der Zeit bestimmt. Wo aber Zeit wahrgenom-

nommen wird, muß etwas Beharrliches seyn, folglich ist das Beharrliche eben so gewiß wirklich, als ich mit meinen Vorstellungen. Das Beharrliche aber ist weder mein Bewußtseyn noch die Vorstellung Ich, noch die übrigen Vorstellungen, denn mein Ich und mein Bewußtseyn wird erst durch das Beharrliche in der Zeit bestimmt, und alle übrigen Vorstellungen wechseln. Folglich ist das Beharrliche etwas Wirkliches außer mir, und ich bin mir eben so unmittelbar des Beharrlichen, oder der Dinge außer mir bewußt, als ich mir meiner Vorstellungen bewußt bin. Denn das Bewußtseyn in der Zeit ist mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit der Wahrnehmung der Zeit nothwendig verbunden, und mein Bewußtseyn kann in der Zeit gar nicht anders bestimmt werden, als durch das Beharrliche außer mir; d. h. durch Substanzen im Raume oder durch eine äußere Sinnenwelt. Folglich ist die Sinnenwelt eben so gewiß wirklich, als ich selbst, weil ich mich selbst ohne das Daseyn der Sinnenwelt nicht einmal wahrnehmen könnte, und weil selbst die Einbildung äußerer Gegenstände ohne äußere wirkliche Gegenstände nicht möglich wäre.

§. 753. Da wir die transscendentalen Gegenstände gar nicht erkennen, und also noch weniger begreifen, wie Erscheinungen durch sie möglich werden, so werden auch die übrigen Fragen, die in der Seelenlehre aufgeworfen werden, als ganz unbeantwortlich abgewiesen werden müssen, weil ihre Auflösung ganz außer unsrer Sphäre liegt. Wir werden es also hier nicht einmal der Mühe werth hal-

halten können, Hypothesen zu ersinnen, weil Meinungen ohne alle objektive Gründe doch nur Chimären sind. Das einzige, was wir thun können, ist, die Fragen so auszudrücken, daß jedermann die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung einsieht.

§. 754. Die Fragen, welche gewöhnlich in der Metaphysik durch mancherlei Hypothesen beantwortet werden, und worüber (wie ihre Natur es mit sich bringt), unaufhörlich gestritten worden ist, betreffen nemlich 1) die Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, oder die Animalität, und den Zustand der Seele im Leben des Menschen; 2) den Ursprung der menschlichen Seelen, oder den Anfang dieser Gemeinschaft in und vor der Geburt des Menschen; 3) das Ende dieser Gemeinschaft oder den Zustand der Seele im und nach dem Tode des Menschen, wo also die Frage wegen der Unsterblichkeit vorkommen muß.

§. 755. Da wir nun sowohl die Seele als den Körper als Erscheinungen erkennen, so würde die Frage wegen des Denkenden und Ausgedehnten, so ausgedrückt werden müssen: Wie ist in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anschauung möglich? oder wie ist es möglich, daß ein denkendes Wesen sich einen erfüllten Raum und Bewegung vorstellen kann? Diese Frage ist uns nun völlig unbeantwortlich. Denn um sie zu beantworten, müßte ich wissen, wie Erscheinungen durch die Dinge an sich möglich werden. Also müßte ich die Natur der Dinge an sich objektive erkennen. Da nun dieses, wie schon erwiesen, ganz unmöglich ist, so muß sich

der

der Frager mit einem: Wir wissen es nicht, begnügen. So ist es auch mit der zweiten und dritten Frage bewandt. Denn die zweite müßte ich so ausdrücken: Hat das denkende Subjekt als Ding an sich, schon vor dem Anfange seiner gegenwärtigen Art der Sinnlichkeit, wodurch ihm etwas im Raume erscheint, dieselbigen transscendentalen Gegenstände, welche ihm im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, schon auf ganz andere Art angeschauet? Die dritte aber hat folgenden Sinn: Wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns die transscendentalen Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte; wird darum auch alle Anschauung der Sinnlichkeit und selbst das Denken aufgehoben? oder ist es etwa möglich, daß wir doch noch fortfahren, dieselbigen unbekannten Gegenstände, obgleich nicht mehr in der Qualität der Körper zu erkennen? Hiermit hängen alle ähnliche Fragen zusammen, als: Hat unsre Seele schon vor dem Leben ein Bewußtseyn gehabt, oder ist das, was der Seele zum Grunde liegt, uns vielleicht vorher als Materie erschienen, und wird es vielleicht nach dem Tode wieder so erscheinen? wird die Seele, wenn sie zu erkennen fortfährt, immer unter der Bedingung eines organischen Körpers erkennen, oder kann ihre Sinnlichkeit und ihre Denkkraft selbst ohne diesen Gehülfen erkennen? — Diese Fragen können von keine Wissenschaft beantwortet werden, und sind deshalb schon längst die Ursach von unendlichen Streitigkeiten und hirnlosen Hypothesen gewesen. Denn hier ist die Vernunft recht eigentlich in der Feenwelt, wo die zügellose Phantasie nichts aufhält, und wo sie

an

an dem lockeren ins unendliche zu verlängernden Faden des Widerspruchs die muthwilligsten Sprünge machen kann. Man muß der menschlichen Neugierde dadurch die Kraft benehmen, daß man sich durch die Vernunft überzeugt, daß hier alles Suchen vergeblich sey, und daß man ihre gerechten Erwartungen auf eine andre Art befriedigen könne.

§. 756. Die ganze rationale Psychologie war also nur aus einem Mißverstande entsprungen, indem die Einheit des Bewußtseyns für eine Anschauung des Subjekts als Objekts gehalten, und durch die Kategorien bestimmt wurde. Es giebt also keine rationale Psychologie als Wissenschaft, wodurch wir unser denkendes Subjekt näher kennen lernten; aber doch eine Kritik derselben, woraus wir mit Zuverlässigkeit wenigstens so viel lernen, daß der seelenlose Materialismus so wenig Grund habe, als der vernunftschwärmende Spiritualismus, daß uns die Vernunft alle befriedigende Antwort auf unsre neugierigen Fragen schlechterdings verweigere, und uns dadurch einen Wink gebe, den Trost, welchen wir etwa vonnöthen haben möchten, nicht in der Spekulation zu suchen, und dem der menschlichen Vernunft selbst allgemein anhängenden Wunsche nach Fortdauer und Unsterblichkeit anderswoher Muth und Schutz zu schaffen. Hierzu hat uns nun die spekulative Vernunft doch den wichtigen Dienst geleistet, daß sie gegen alle mögliche Behauptungen des Gegentheils unsre süßen Erwartungen in Sicherheit gesetzt hat. Denn, wollte jemand das Gegentheil der Unsterblichkeit, für welche sich unsre Vernunft

so

so sehr interessirt; demohnerachtet, so müßte er mit apodiktischen Beweisen auftreten. Dieses ist aber unmöglich, und wir werden daher einen jeden Gegner, nachdem er lange umsonst seine Kräfte geübt hat, sein Unvermögen darthun können, so daß er selbst eingestehen muß, er müsse allen Ansprüchen auf dogmatische Behauptungen entsagen. Sodann aber treten wir mit unsern subjektiven Gründen auf, nehmen Ordnung und Analogie der Natur lebender Wesen zu Hülfe, und knüpfen dieses alles an den unumstößlichen Grundfelsen des moralischen Gesetzes, und vertheidigen dadurch unsre Erwartung einer bessern Welt und unsres Zusammenhanges mit derselben, nicht nur zu unsrer eignen Beruhigung, sondern auch mit Vernunft und mit einer offenbaren Ueberlegenheit aller möglichen Gegner. Dieser Beweis aber gehört nicht in die Metaphysik, sondern wird in der Moral geführt.

Dritte Abtheilung.

Kritik aller transscendentalen Kosmologie.

§. 757. Die Welt ist ein Ganzes, das nicht ein Theil eines andern Ganzen ist. Ein Ganzes aber ist ein Inbegriff vieler Dinge, die zu Einem nach Gesetzen zusammenstimmen (§. 630.). Die Wissenschaft von der Welt a priori, oder aus dem reinen Begriffe derselben, ist die transscendentale Kosmologie.

Anm. Da hier der allgemeine Begriff einer Welt oder eines Universums entworfen werden soll, so darf er nicht auf eine einzelne Welt eingeschränkt werden. Daß die Welt nur endliche oder beschränkte Dinge in sich fassen könne, und daß alles Mannichfaltige derselben zugleich oder nach einander d. h. im R. und Z. seyn müsse, synthetische Sätze, welche erst erwiesen werden müssen.

§. 758. Eigentlich ist es blos dieser Begriff, der in einer generellen Kosmologie zu Grunde gelegt werden darf. Aber er ist so unfruchtbar, daß die durch denselben erzeugte Wissenschaft gar zu mager ausfallen würde. Denn die Sätze, die man nach Anleitung der Kategorien von der Welt zu erweisen sucht, sind 1) ihre Einzigkeit; 2) die Endlichkeit oder die Schranken aller Theile derselben; 3) die durchgängige Gesetzmäßigkeit und Gemeinschaft aller Substanzen und 4) das zufällige Daseyn aller Theile derselben. Aus dem allgemeinen Begriffe der Welt aber läßt sich kein einziger dieser Sätze beweisen 1) nicht, daß nur eine Welt sey. Denn es ist kein Widerspruch darin, daß mehrere Ganze existiren können, die in der Wirklichkeit gar nicht als Theile zu Einem Ganzen gehören. Zwar ist der Begriff des Ganzen von Wolfen so eingerichtet, daß man alle übrige Ganze darunter bringen kann. Aber dafür ist dessen Definition vom Ganzen auch falsch. Denn nicht Viele überhaupt machen ein Ganzes, sondern diese Viele müssen als Theile nach Gesetzen untereinander zur Einheit verbunden seyn. Denkt man sich also Ganze, die gar nicht untereinander verbunden sind, so werden sie auch nicht als Theile zu einander gehören, sondern für sich bestehende Gan-

Ganze ausmachen. Die Einzigkeit der Welt läßt sich daher gar nicht kosmologisch beweisen, sondern nur theologisch aus der Einzigkeit einer höchsten schaffenden Vernunft, die nach Einem Princip verfährt. 2) Nicht, daß alle Theile endlich seyn müssen. Denn endlich heißt, dessen Synthesis in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann (§. 635.), und da das Eingeschränkte nur eine bestimmte Zahl Realitäten faßt, so ist es freilich endlich. Für Wesen unsrer Art müssen alle Gegenstände endlich seyn, denn wir würden sie uns gar nicht vorstellen können, weil ohne vollendete Synthesis die Vorstellung nichts ist. Es kann aber ganz wohl Welten geben, die gar kein Gegenstand unsrer Erkenntniß sind, die mithin selbst nicht in die Form unsrer Sinnlichkeit passen, die also Realitäten enthalten, deren Wahrnehmung in keiner Zeit zu vollenden ist, (weil sie gar nicht in die Zeit gehören) d. h. keine endliche Substanzen. Wollte man von dem Begriffe des endlichen und unendlichen die Zeitvorstellung abtrennen, so würden sie für uns alle Bedeutung verlieren, und wir wüßten gar nicht, ob in einer Welt endliche oder unendliche Dinge seyn müßten. 3) Nicht, daß alle Theile gemeinschaftlichen Gesetzen unterworfen sind, und eben so wenig, daß alle Substanzen in Gemeinschaft stehen müssen. Denn man kann sich ohne Widerspruch vorstellen, daß Dinge durch gemeinschaftliche Prädikate zu einem Ganzen verknüpft sind, ohne daß sie an sich einerlei Gesetzen folgen. Eben so können die Substanzen durch eine dritte Macht zusammengebracht werden, ohne daß sie selbst ineinander wirken. 4) Endlich

ist aus diesem Begriffe das zufällige Daseyn eben so unerweislich, man mag dieses vom Weltganzen oder den einzelnen Theilen darthun wollen; weil die reine Kategorie des Zufälligen und Nothwendigen, so wie die des Daseyns überhaupt, gar keine reale Bedeutung hat: wir sie also von einem Dinge weder bejahen noch verneinen können.

§. 759. Man pflegt aber den unfruchtbaren allgemeinen Begriff der Welt durch die allgemeinen Prädikate unsrer Sinnenwelt zu bestimmen, und den Inbegriff aller Gegenstände unsrer möglichen Erfahrung, d. h. der Dinge im Raum und der Zeit, oder aller Erscheinungen darunter zu verstehen, und legt diesen Begriff bei einer rationalen Kosmologie zum Grunde.

Diesen Begriff hält man sodann für den allgemeinen realen Weltbegriff, und betrachtet den Gegenstand als ein für sich selbst gegebnes Ding, das man wenigstens seinen allgemeinsten Prädikaten nach, kennt, und durch welche allgemeine Grundsätze von demselben möglich werden.

Anm. Es ist also hierbei schon ein doppelter Fehler begangen: 1) daß man seine bloße Vorstellung einer Welt für das äußere, der Vorstellung correspondirende Objekt hält, und 2) daß man die subjektive Vorstellung unsrer Sinnenwelt für die einzige mögliche Art einer Welt ausgiebt, oder daß man die subjektiven und speciellen Bedingungen unsrer Erkenntnißart, zu allgemeinen objektiven Bedingungen eines jeden Erkenntnißvermögens macht.

§. 760. Nachdem man sich auf diese Art einen Begriff von der Welt als einem Dinge an sich gebil-

der

det hat, so wendet die Vernunft auch ihren angenommenen synthetischen Grundsatz (§. 703.) auf diesen Gegenstand an, und sucht das Unbedingte, welches sie als gegeben voraussetzt, in der Welt zu bestimmen. Dieses kann sie aber nirgends anders suchen, als in den gegebenen Reihen der Welterscheinungen, worin eine Unterordnung der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten statt findet, und von denen sie die absolute Totalität in Ansehung der aufsteigenden Reihe der Bedingungen fordert (§. 713.) als welche sie nemlich als vollständig gegeben ansehen muß.

§. 761. Da die Ideen nichts anders als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sind (§. 711.), so werden die Kosmologischen Ideen natürlicher Weise auch nur durch diejenigen Kategorien bestimmt werden, welche eine Reihe in der Verbindung des Mannichfaltigen vorstellen. Diese sind aber nach der Ordnung der Kategorien:

1) Die Reihen gleichartiger Bedingungen
   A. die Reihen der Quantität in der Zusammensetzung der Erscheinungen
      a) im Raume; die Reihe der zugleich seyenden Erscheinungen
      b) in der Zeit; die Reihe der aufeinander folgenden Erscheinungen.
   B. Die Reihen in der Qualität, in der Theilung der Realität im Raume d. i. der Materie.
2) Die Reihen ungleichartiger Bedingungen

A. Die

A. Die Reihe in der Relation der Ursachen und Wirkungen.

B. die Reihe in der Modalität, des Veränderlichen oder Zufälligen.

§. 762. Die Idee des Unbedingten auf diese vier Reihen angewandt, giebt folgende vier kosmologische Ideen: 1) die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; 2) die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3) die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4) die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Mehr als diese vier kosmologischen Ideen kann es nicht geben, weil durch die Kategorien nicht mehr als diese vier Reihen bestimmt sind. In der absoluten Vollständigkeit der regressiven Verbindung des Mannichfaltigen muß aber allemal das Unbedingte nothwendig mit enthalten seyn.

§. 763. Die absolute Vollständigkeit der regressiven Verbindung der Bedingungen oder die ganze Reihe kann sich nun die Vernunft entweder als endlich oder als unendlich vorstellen (§. 635.). Im ersten Falle ist jedes Glied der Reihe bedingt, bis auf Eines das Unbedingte. Das Weltganze hat a) in der Zeit einen Anfang, im Raume eine Grenze; b) die Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen endigen mit dem Einfachen; c) unter den Ursachen giebt es einige, oder wenigstens eine, die absolute Selbstthätigkeit hat (Freiheit). d) In Ab-

Rücksicht auf das Daseyn veränderlicher Dinge giebt es eine unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen, Naturnothwendigkeit. Im letztern Falle ist jedes einzelne Glied bedingt, nur das Ganze ist unbedingt, und der Regressus der Bedingungen ist unendlich. Die Welt ist a) anfangslos der Zeit und grenzenlos dem Raume nach; b) in ihr ist alles zusammengesetzt; c) jede Ursache ist bedingt; d) jedes Daseyn ist zufällig.

§. 764. Man findet sich, daß die Vernunft für diese zwei möglichen Arten sich die Vollständigkeit der Weltbedingungen und dadurch das Unbedingte zu denken, Gründe von gleichen Gewicht vor sich hat, und daß sie dadurch in der seltsamsten Art von Widerstreit verfällt, indem das Gleichgewicht der Gründe sie anmaßet, beide sich widersprechende Sätze für wahr zu halten, welches offenbar absurd ist. Daher muß nothwendig in diesen entgegengesetzten Behauptungen etwas liegen, welches diese Verwirrung veranlaßt.

Wir wollen zuerst die Gründe für beide Sätze darstellen, und sodann den Widerstreit aufzulösen suchen.

§. 765.

Satz.

1) Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach endlich.

Denn eine anfangslose Welt setzt eine abgelaufene

Gegensatz.

1) Die Welt ist der vergangenen Zeit und dem Raume nach unendlich.

Denn der Anfang einer Welt müßte in der

ne

ne Ewigkeit, also eine verflossene, also vollendete Unendlichkeit voraus, welches dem Begriffe der Unendlichkeit widerspricht (§. 635.). Eine Welt von grenzenloser Ausdehnung könnte doch nicht anders vorgestellt werden als durch die successive Synthesis aller ihrer Theile. Um sich nun die Welt ganz vorzustellen, müßte diese Synthesis als vollendet angesehen werden. Dieses würde eine in der Durchzählung verflossene unendliche Zeit oder eine unendliche Zahl voraussetzen; welches absurd ist.

leeren Zeit geschehen seyn. Hier ist aber kein Entstehen möglich, weil kein Theil vor dem andern eher eine Bedingung des Daseyns als des Nichtdaseyns an sich hat. Eine endliche Welt im Raume befände sich im leeren unbegrenzten Raume. Dieser aber wäre nichts, denn er gehörte nicht zur Welt; folglich ist auch das Verhältniß und die Endlichkeit der Welt nichts.

2) Alle zusammengesetzte Substanzen in der Welt bestehen aus einfachen Theilen.

Denn die Zusammensetzung ist ein bloßes zufälliges Verhältniß. Es müssen also Dinge da seyn, die sich verhalten, welche nicht zusammengesetzt d. i. einfach sind.

2) Kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen; es ist alles zusammengesetzt. Denn jede Substanz muß einen Raum einnehmen, also auch jeder Theil derselben. Das Einfache müßte also einen Raum einnehmen, und es müßte folglich ein [illegible]

Denn

Denn nur dieses allein kann als bleibend, und beharrlich, d. i. als Substanz gedacht werden.

3) Es giebt außer den Naturursachen auch noch Freiheit.

Denn sonst gäb es keine erste Ursache. Die Reihe der Ursachen wäre also unvollständig, und es geschähe etwas ohne hinreichend bestimmte Ursache, wobei gar keine Wirkung, und überhaupt gar keine Begebenheit möglich seyn würde, welches absurd ist.

4) Zu der Welt gehört ein absolut nothwendiges Wesen, das sie entweder selbst, oder ein Theil von ihr ist, als ihre Ursache.

ander befindliches Mannichfaltige in ihm seyn, welches absurd ist.

3) Es giebt keine Freiheit in der Welt; alles geschieht blos nach Gesetzen der Natur.

Denn jeder Anfang zu handeln setzt einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus; sollte dieser in keiner ursachlichen Verknüpfung mit dem folgenden Zustande der Handlung stehen, so würde das Kausalgesetz (§. 685.) seine Gültigkeit verlieren, und folglich gar keine Einheit in der Verbindung der Erscheinungen seyn, also auch gar keine Erfahrung möglich seyn; jeder Anfang muß also durch einen vorhergehenden Zustand bestimmt seyn.

4) Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache.

Denn

Denn eine durchgängige Zufälligkeit des Daseyns verstattet keine Vollständigkeit der Bedingungen. Diese ist nicht möglich ohne ein absolutnothwendiges Ding, das den vollständigen Grund aller Veränderungen enthält. Und da das was in der Zeit Veränderungen wirkt, auch selbst in der Zeit seyn muß; so folgt, daß das absolutnothwendige Wesen zur Welt selbst mit gehören müsse.

Denn a) in der Welt müßte es ohne Ursache eine Reihe von Erscheinungen anfangen, gegen das Gesetz der Kausalität: oder eine anfangslose Reihe von lauter zufälligen Gliedern müßte absolutnothwendig seyn; welches sich widerspricht. b) außer der Welt müßte es selbst in der Zeit seyn, weil seine Wirkung in der Zeit anfinge u. s. w. es müßte zur Sinnenwelt gehören, welches der Voraussetzung widerspricht.

§. 766. Dieser scheinbare Widerstreit der Vernunft entspringt allein aus der falschen Voraussetzung, daß die Sinnenwelt kein Inbegriff von Erscheinungen, sondern ein Ding an sich sey. Ein Ding an sich muß freilich die Vollständigkeit der Bedingungen enthalten, (denn es liegt im Begriffe und folgt also analytisch) aber eine Erscheinung setzt eben Bedingungen voraus, die gar nicht mit ihr gegeben sind, noch gegeben werden können. Wäre die Sinnenwelt wirklich ein Ding an sich, so wäre der Widerstreit unvermeidlich, und die Vernunft widerspräche sich offenbar. Ist aber die Sinnenwelt Erscheinung, so können wir das Unbedingte in derselben gar nicht bestimmen, und es muß für sinnliche Wesen

sey immer blos eine unbestimmte Idee von einem unbekannten Etwas bleiben, das als absoluter Grund der Erscheinung gedacht wird, und in allen unsern Vorstellungen einerlei ist.

§. 767. Eigentlich ist es die Vernunfteinheit und die Verstandeseinheit, welche die Vernunft beide in den Sätzen und Gegensätzen zu realisiren sucht; durch die erstere, da sie sich nicht an die Erfahrungsbedingungen kehrt, wird die absolute Einheit gegen die Erfahrungseinheit bestimmt; durch die letztere wird die Art der absoluten Vollständigkeit ganz unbestimmt gelassen, und nur die Erfahrungseinheit gerettet, dabei aber doch das Unbedingte als möglich vorausgesetzt. Wäre nun die Sinnenwelt ein Ding an sich, so würde es ganz unmöglich seyn, die Vernunfteinheit in ihr zu realisiren, und da dieses doch nothwendig gefordert würde, so würde die Vernunft ihre eignen Wirkungen vernichten müssen, indem sie die Realität der Erfahrungseinheit verwerfen müßte.

§. 768. Dieser Widerstreit ist nun nicht anders für die Vernunft befriedigend zu lösen als unter der Voraussetzung des transscendentalen Idealismus (§. 751.) nachdem man nemlich annimmt, daß R. und Z. (als reine Anschauungen) bloße Formen des Erkenntnißvermögens sind, und daß wir die Sinnenwelt blos, als einen Inbegriff von Beziehungen uns an sich ganz unbekannter Gegenstände erkennen. Unter dieser Voraussetzung ist die Auflösung aller widerstreitenden Gesetze oder Antinomien nach der Reihe leicht zu finden.

§. 769.

§. 769. Es giebt also gar keine transscendentale Kosmologie, weil uns die Welt als ein Ding an sich nicht gegeben werden kann; und sie muß daher als eine alle menschliche Erkenntnißkräfte übersteigende Wissenschaft aufgegeben werden. Ob daher gleich in uns eine Anlage und ein Hang zu transscendenten Einsichten und den letzten Weltbedingungen angetroffen wird; so ist er doch durch dogmatische Einsichten nicht zu befriedigen, und scheint mehr da zu seyn, allen voreiligen Urtheilen eines bessern Zustandes nach dem Tode Einhalt zu thun, als den Dichtungen der Phantasie Realität zu verschaffen.

§. 770. Die Natur, welche wir erkennen, ist daher nichts als sinnliche Natur, und es wird sich hier die reale Bedeutung der Ausdrücke Natur und was darauf Beziehung hat, am besten bestimmen lassen. Der Ausdruck Natur wird theils formaliter, theils materialiter genommen. In ersterer Rücksicht bedeutet Natur eine Beschaffenheit, nemlich die Abhängigkeit aller zum Daseyn eines Dinges gehöriger Bestimmungen von einem ersten innern Principio; in lezterer Rücksicht bedeutet es den Inbegriff wirklicher Dinge, so ferne sie nach Gesetzen zusammenhängen, oder verknüpft sind. In beiden Fällen kann der Begriff a) auf Dinge an sich oder auf Dinge überhaupt b) auf sinnliche oder für uns mögliche Gegenstände bezogen werden. Und hieraus ist begreiflich, was man unter einer übersinnlichen Natur (der Verstandeswelt) zu verstehen habe. Da uns eine solche gar nicht gegeben ist, noch gegeben werden kann, wie in dem Vorigen erwiesen ist,

so ist der Begriff einer intelligibelen oder übersinnlichen Natur, so wie der einer intelligibelen Welt ein bloßer leerer Begriff ohne Gegenstand, (§. 626. N. 1.) und wir können unter der wirklichen Natur nichts anders verstehen, als den Inbegriff aller Erscheinungen, oder der Objekte einer möglichen Erfahrung in ihrer gesetzlichen Verknüpfung. Was nicht zu derselben gehört, ist außer, es sey nun unter oder über der Natur. Die Gesetze, nach welcher die Erscheinungen verknüpft werden, heißen Naturgesetze; was den Naturgesetzen gemäß geschieht, ist natürlich, was ihnen widerspricht, unnatürlich. Eine Begebenheit, die durch andere Erscheinungen gewirkt wird, ist eine natürliche Begebenheit; die Folge der natürlichen Begebenheiten ist der Lauf der Natur, und die Ordnung derselben, die Ordnung der Natur. Eine Begebenheit, welche durch ein Ding gewirkt wird, das außer der Natur ist, und also gar nicht zur Sinnenwelt gehört, giebt den Begriff einer übernatürlichen Begebenheit, oder eines Wunders. Wer alle Wunder leugnet, ist ein Naturalist.

Vierte Abtheilung.

Kritik aller transscendentalen Theologie.

§. 769. Die transscendentale Theologie ist die Wissenschaft von Gott aus bloßer Vernunft. Wenn der Gegenstand derselben, blos durch reine Vernunft vermittelst transscendentaler Vernunftbegriffe d. i.

sol-

solcher, die gänzlich a priori, aus dem blossen Begriffe eines Urwesens überhaupt bestimmt wird; so könnte man sie die metaphysische Theologie nennen; wird er aber durch Begriffe, die aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt sind, als die höchste Intelligenz bestimmt, so könnte sie die physische Theologie heissen. Nach jener wird Gott blos als die Welturfache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden) nach dieser als Welturheber vorgestellt. Die metaphysische Theologie heißt Kosmotheologie, wenn sie das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt; Ontotheologie, wenn sie das Daseyn Gottes aus blossen Begriffen, ohne Beyhülfe der mindesten Erfahrung zu erweisen gedenkt. Die physische oder natürliche Theologie steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz, und betrachtet dasselbe, entweder als den letzten Grund aller physischen oder moralischen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersten Falle würde sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie, heissen können. Ein Lehrbegriff, in welchem das Daseyn eines Urwesens dogmatisch geleugnet, und das Nichtseyn desselben erwiesen werden soll, würde der Atheismus seyn.

§. 770. Die Fragen, welche bei der Kritik der transscendentalen oder rationalen Theologie vorkommen, sind folgende: 1) Wie kommt die Vernunft zu der Vorstellung eines Urwesens? 2) Durch welche Gründe sucht sie die Realität ihrer Vorstellung zu behaupten, und wie gelingt ihr solches? und 3) wenn ihr die strengsten Beweise, deren sie

zu

zu ihren Behauptungen bedarf, nicht gelingen sollten; wozu kann sie ihre Ideen mit Recht gebrauchen, und ist es nicht möglich ihre interessanten Absichten auf einem andern Wege zu befriedigen?

§. 771. Die Vernunft wird zuerst durch ihre eigne Natur auf das Unbedingte getrieben (§. 703.) und die Form der disjunktiven Vernunftschlüsse bringt sie unvermeidlich auf ein Etwas, welches alles Mögliche wie, in einer Einheit befaßt. Denn wenn die Vernunft durch disjunktive Schlüsse aufsteigt, so kann sie nur in einem Begriffe enden, welcher nicht als Glied der Eintheilung eines höhern Begriffs gedacht wird, sondern der selbst alle Eintheilungsglieder in sich begreift. Die Vernunft beabsichtiget hiermit ein vollständiges System, welches also alles in einer Einheit enthält, und das gar nicht als Theil eines andern Ganzen gedacht werden kann.

§. 772. Das formale Princip der disjunktiven Urtheile und Vernunftschlüsse, ist der Satz der Ausschließung und ist blos der logische Grundsatz der Bestimmbarkeit eines Begriffes. Denn einen Begriff bestimmen heißt nichts anders, als ihm von jeden einander widersprechenden Prädikaten eines beilegen. Wird dieser Grundsatz objektiv ausgedrückt oder auf Objekte bezogen, so wird er in einen materialen Grundsatz verwandelt und ist der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung. Die Formel des ersteren ist: Von zwei einander entgegengesetzten Prädikaten kann mit einer Vorstellung nur eines übereinstimmen; die Formel des letzteren heißt: Jedem Dinge überhaupt muß eines von allen mög-

lichen einander widersprechenden Prädikaten zukommen. Der erstere Satz ist analytisch; der letztere synthetisch, wenn er nicht etwa blos auf Begriffe, sondern auf Dinge an sich gehen soll. Alles was in den Gegenständen positiv wirklich ist, ist Realität, und ein jeder Gegenstand ist, so fern er als etwas betrachtet wird, ein Inbegriff von Realitäten. Denn die Negationen, welche in ihm statt finden, sind blos die fehlenden Realitäten, welche das Ding einschränken. Denkt man sich den Inbegriff aller möglichen Dinge, so denkt man sich den Inbegriff aller möglichen realen Bestimmungen d. i. aller Realitäten, und dieser ist also der Inbegriff aller Möglichkeit. Will meine Vernunft ein Ding bestimmen, so muß sie die realen Bestimmungen desselben aus dem Inbegriffe aller Möglichkeit nehmen; sie müßte also, um ein Ding vollständig zu bestimmen, alle mögliche Realitäten kennen, und aus dem Inbegriffe derselben diejenigen ihm beilegen, welche in demselben wirklich sind, da denn die übrigen die Negationen an die Hand geben würden, welche dem Dinge beigelegt werden müßten. Die Vernunft geht aber auf eine vollständige Bestimmung der Gegenstände aus, und in allen disjunktiven Schlüssen ist es darauf angelegt, irgend einen Gegenstand zu bestimmen, wo denn die Sphäre allemal ein Ganzes ausmacht, das Prädikate verschiedener Dinge als Theile in sich enthält. Die Vernunft trifft nun in ihrem Regressus nothwendig auf ein Unbedingtes (§. 703.), das nicht mehr konkurrirt, sondern das All der Bestimmungen oder der Realitäten (denn diese bestimmen zugleich die Verneinungen) enthält. Dieses All

der

der Realität läßt sich nun zwar nicht disjunktive durch ein Urtheil zergliedern, weil wir a priori die bestimmten Realitäten nicht kennen, aber es faßt doch den Stoff aller möglichen disjunktiven Urtheile, welche durch gegebne Dinge möglich werden, in sich, und steht daher an der Spitze aller disjunktiven Schlüsse, ja es wird als der letzte Grund aller möglichen Bestimmung und Disjunktion gedacht, und ist mit der disjunktiven Form von gleicher Natur.

§. 773. Dasjenige also, welches alles in einer Einheit enthält, ist das All der Realität, und ist nichts, als eine bloße Idee der Vernunft, welche sie zu ihrem nothwendigen Zwecke, nemlich der durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen gebraucht, auf welche es bey der menschlichen Erkenntniß angelegt ist, und ob sie gleich niemals ganz vollendet wird, so muß doch immer ein Stoff zu neuen Bestimmungen vorausgesezt werden. Auf Dinge an sich kann aber diese Idee gar nicht bezogen werden, weil es hier gänzlich an Anschauungen fehlt. Unterdessen haben wir schon in dem Vorigen gesehen, wie die Vernunft einen großen Hang hat, ihre Idee zu realisiren, und da findet sie denn hier, außer den vielen Anlässen, die sie sonst zu einem Urwesen treiben, schon in der einzigen Vorstellung des Inbegriffs alles Realen, einen mächtigen Reiz, einen Versuch zu machen, diese Idee zum Objekt zu erheben, dieses zu substantialisiren, und, wie wir bald sehen werden, es sogar nach der Analogie ihrer eignen Natur zu personificiren. Ein solcher Inbegriff aller Realität nun als Individuum gedacht, heißt das transscendentale Ideal.

§. 774. Sobald die Vernunft die Idee des All der Realität zum Object, (obgleich nur in der Idee) und zur Substanz d. i. dem allerrealsten Wesen gemacht hat, so ergeben sich sogleich aus seinem blosen Begriffe, den die reine Vernunft bildet, eine Menge transscendentaler Prädikate, die also gar nicht von bestimmten Realitäten in der Natur (Verstand und Wille) genommen sind.

§. 775. Die Vernunft würde es jedoch niemals wagen, zu diesem so erhabenen Begriffe, den sie blos in ihrer Einbildung zu ihrem subjektiven Gebrauche hypostasirt hat, auch ein wirkliches ihm korrespondirendes Objekt zu denken, wenn nicht ein anderer in ihr noch früher vorgegangener Actus sie hierzu dringend aufforderte. Wir haben nemlich oben (§. 765.) gesehen, wie die Vernunft unaufhörlich zu der Idee eines absolutnothwendigen Wesens getrieben wird, und wie geneigt sie sey, ihm ein Daseyn zu verschaffen. Es war auch sogar nichts Widersprechendes in der Voraussetzung eines absolutnothwendigen Wesens, daß wir vielmehr fanden, daß die Vernunft selbst, ohnerachtet ihr nur das Zufällige gegeben werden kann, doch dieselbe begünstigte, und sich die Möglichkeit der Existenz desselben, wenigstens in einer intelligibeln Welt vorbehielt. Dieses absolutnothwendige Wesen wurde als der erste und letzte Grund alles Zufälligen gedacht, und es konnte das Zufällige gar nicht ohne das Absolutnothwendige gedacht werden. Dieses Absolutnothwendige war aber in der Kosmologie eine Idee, für welche das, was sie darauf führte, nemlich das Zufällige, gar keine Prädikate schaffen konnte. Nun An-

det aber die Vernunft unter der Menge der Vorstellungen auch die eines allerrealsten Wesens, und entdeckt in derselben Prädikate, welche aufs trefflichste mit der Vorstellung eines absolutnothwendigen Wesens harmoniren. Sie trägt daher (besonders vor der Kritik ihrer selbst) gar kein Bedenken, den Begriff des realesten Wesens für objektiv zu halten, und da sie schon einmal voraussetzt, daß doch irgend etwas Absolutnothwendiges existiren müsse, so findet sie den Begriff des allerrealsten Wesens, als denjenigen, der sich für das absolutnothwendige Wesen schickt, und schließt also auf die wirkliche Existenz desselben. Der Gang, den eine jede menschliche Vernunft, vermöge ihrer Natur, und daher auch die gemeinste, nimmt, ist daher folgender: Die Erkenntniß fängt bei der Erfahrung an. Sobald nun die Vernunft erwacht, so sucht sie die Gründe der Dinge; den Gesetzen ihrer Natur gemäß steigt sie von Bedingungen, immer zu allgemeinen aufwärts. Aber dieses unabläßige Steigen an der Leiter der sinnlichen Erfahrungen ermüdet sie, und sie sucht daher einen festen Punkt; diesen aber trifft sie nur in sich selbst an; es ist das Absolutnothwendige, welches auch die Vernunft gar bald hervorfindet. Nun sucht sie die Bestimmungen für dieses absolutnothwendige Ding, dessen Existenz sie schon voraussetzt, und findet diese Bestimmungen in dem Begriffe des allerrealsten Wesens. Diesem legt sie nun die Existenz bei, und so hält sie ihren Beweis für vollendet. Dieser §. enthält die Antwort auf die erste Frage (§. 770.), wie kommt die Vernunft zur Vorstellung eines Urwesens?

§. 776. Der Nervus probandi, der allen Beweisesarten für das Daseyn eines solchen Urwesens die größte Stärke giebt, liegt zwar schon in dem Vorhergehenden. Die Vernunft hat aber alle möglichen Wendungen versucht, einem Satze von so vorzüglicher Wichtigkeit Schutz und Festigkeit zu verschaffen. Es sind aber für die speculative Vernunft überhaupt, nur drei Wege möglich, auf welchen sie versuchen kann, zu diesem Ziele zu gelangen, deren sie auch keinen unversucht gelassen hat. Sie muß nemlich das Daseyn eines solchen Wesens entweder gänzlich aus reiner Vernunft d. i. aus dem transscendentalen Begriffe desselben beweisen; oder sie nimmt Erfahrung zu Hülfe, und diese ist entweder eine unbestimmte (der bloße allgemeine Begriff eines Erfahrungsgegenstandes Welt) oder eine bestimmte (die besondere Natur dieses oder jenes Dinges). Auf diese Art entspringen drei mögliche Beweise für das Daseyn Gottes, wovon der erstere der Ontologische, der zweite der Kosmologische und der dritte der Physikotheologische heißt, und die wir jetzt in der Ordnung der Prüfung unterwerfen wollen.

§. 777. Der ontologische Beweis beruht auf folgenden Vernunftschlüssen: 1) Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich. Nun ist es möglich (denn der Begriff enthält keinen Widerspruch) also ist es auch wirklich. 2) Beweis des Obersatzes. Alles was eine Realität ist, muß dem allerrealsten Wesen zukommen: nun ist das Daseyn eine Realität. Also muß das Daseyn dem allerrealsten Wesen auch zukommen.

Krit. Beurtheilung. 1) Der Untersatz des ersten Schlusses gilt blos von der logischen Möglichkeit (§. 617. 4.) nemlich: im Begriffe eines allerrealsten Wesens ist kein Widerspruch. Wenn ich aber urtheilen will, ob in der Sache sich nichts widerspreche, so muß mir das, was außer dem Begriffe noch die Sache bestimmt, gegeben werden. Denn der Begriff enthält ja lange nicht alles. Ich kann also nicht sagen: Wenn sich der allgemeine Begriff nicht widerspricht, so widerspricht sich auch das nicht, was in Konkreto hinzukommen muß, um den Gegenstand des Begriffs möglich zu machen. Daraus also, daß sich meine allgemeinen Begriffe von Realitäten sämtlich in einem Begriffe vereinigt vorstellen lassen, kann ich nicht schließen, daß die wirklichen Realitäten in concreto auch in Einem Subjekte zusammen bestehen können. Denn der allgemeine Begriff der Realität ist nichts als eine logische Bejahung, und diese widerstreiten sich freylich nicht. Aber unter wirklichen Realitäten kann gar wohl ein Widerstreit seyn, und es kann eine die andre in einem Subjekte aufheben (wie zwei gegeneinander wirkende Kräfte in der Erscheinung). Wollte ich urtheilen, ob ein allerrealstes Wesen materialiter möglich sey, so müßte ich objektive Merkmale der Realitäten erkennen, und sie in Konkreto anschauen. Dieses ist aber unmöglich. Denn uns kann das Materiale nur unter sinnlichen Bedingungen gegeben werden. Wir können also die Möglichkeit des allerrealsten Wesens, als Objekt betrachtet, gar nicht einsehen. 2) Der Untersatz des zweiten Schlusses ist falsch, und da derselbe den nervus probandi enthält, so ist der ganze Beweis falsch. Daseyn ist keine Realität, d. i. eine Eigenschaft, wodurch das Ding selbst vermehrt würde (§. 738.), sondern nur eine Beziehung des Gegenstandes auf die Vorstellung eines erkennenden Wesens. Das Objekt eines

Be-

Begriffs wird dadurch nicht vollkommner, d. h. es erhält nicht mehr Prädikate durch das Daseyn, sondern das Wirklichseyn ist blos eine Veränderung des Zustandes des Erkennenden, indem ich anders afficirt bin, wenn ich etwas mehr als blos möglich, anders, wenn ich mir dasselbe als wirklich vorstelle. Die Wirklichkeit kann uns kein Begriff lehren, sondern allein Wahrnehmung nach Regeln der Erfahrung (§. 685.) Ob also das allerrealste Wesen wirklich sey, können wir aus dem bloßen Begriffe gar nicht erkennen. 3) Um den Beweis im Allgemeinen zu beurtheilen, so frage man sie nur, ob der Satz: Gott ist wirklich, analytisch oder synthetisch sey? Ist er analytisch, so ist es bloße Wortspielerei, erst die Existenz mit in den Begriff zu packen, um sie wieder zu entwickeln. Ist er aber synthetisch, wie er es denn seyn muß; wie kann ein Beweis für denselben möglich seyn? Denn ich muß alsdann außer dem Satze des Widerspruchs noch ein Principium haben, nach welchen ich verknüpfen kann. Nun ist aber das einzige Principium, welches in meiner Gewalt steht, auf Sinnlichkeit eingeschränkt (§. 693.) und die Möglichkeit der Erfahrung (§. 683.). Diese aber kann mir keine Erkenntniß übersinnlicher Dinge gewähren. Folglich fehlen mir alle Mittel, diesen Satz synthetisch zu beweisen, und ich muß auf einen solchen Beweis gänzlich Verzicht thun.

§. 778. Der Kosmologische Beweis stützt sich auf folgende Schlüsse: 1) Wenn Etwas wirklich ist, so ist auch etwas nothwendiger Weise wirklich; (denn es wäre sonst keine Vollendung in der Reihe der Ursachen). Nun ist die Sinnenwelt oder wenigstens mein Ich wirklich: Folglich ist auch Etwas nothwendiger Weise wirklich. 2) Das, was nothwendiger Weise ist, ist entweder das, was ich unmittelbar wahr=

wahrnehme (die Welt oder Ich selbst) oder nicht; sondern von diesem ganz verschieden. Nun ist es nicht das, was ich wahrnehme. (Denn so wohl ich selbst, als die Welt, ist zufällig); Also ist das absolutnothwendige Ding von allem, was ich wahrnehmen kann, ganz verschieden. 3) Dasjenige Wesen, dessen Nichtexistenz unmöglich ist (nicht gedacht werden kann) ist nur allein das allerrealste Wesen; das absolutnothwendige Wesen ist ein solches, dessen Nichtexistenz unmöglich ist: folglich ist das absolutnothwendige Wesen, auch das allerrealste Wesen. Wenn also das absolutnothwendige Wesen wirklich ist; so ist auch das allerrealste Wesen wirklich; Nun ist das erste, also auch das letzte. Die Gottheit als das absolutnothwendige Wesen, ist also auch als das allerrealste d. i. allervollkommenste Wesen wirklich.

Kritische Beurtheilung. Dieser Beweis heißt auch der Beweis von der Zufälligkeit der Welt. Er ist noch wie der vorige, transscendental: denn obgleich der Begriff einer Erfahrung überhaupt zum Grunde gelegt wird, so ist es doch keine bestimmte, und der Begriff einer Erfahrung überhaupt ist völlig rein. Dieser Beweis nun ist 1) wirklich der vorige, zu welchen man nur auf einem andern Wege gelangt ist. Er bedient sich nemlich der Erfahrung (des Zufälligen) blos um zu dem Begriffe des Absolutnothwendigen zu gelangen; ist er einmal bis zu diesem Begriffe gekommen, so bestimmt er diesen Begriff nicht mehr aus der Erfahrung (welches auch an sich unmöglich ist), sondern ganz a priori durch ontologische Begriffe. Der 1ste Schluß führt auf das Absolutnothwendige: Der 2te erinnert mich blos, wo die Bestimmungen des Absolutnothwendigen zu suchen sind, und treibt mich aus der Sinnenwelt fort.

fest. Nun bin ich wieder unter lauter Begriffen. Unter denselben soll ich nun einen aussuchen, der sich für das Absolutnothwendige schickt, und da findet sich denn, daß ich die nothwendige Existenz mit keinem verbinden kann, als mit demjenigen, in welchen ich sie schon selbst gelegt habe, nemlich mit dem allerrealsten Dinge. Der ganze Beweis beruht also auf folgendem Cirkel: Das absolutnothwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, weil nur das allerrealste Wesen absolutnothwendig ist. Daß aber das allerrealste Wesen nothwendig wirklich, oder absolut nothwendig sey, ist eben das πρωτον ψευδος des ontologischen Beweises, welches eben gar nicht bewiesen werden kann. Hiermit könnte also sogleich der ganze Beweis, als ungültig abgewiesen werden. Es entdeckt sich aber dessen Unzulänglichkeit und der Grund des Scheins der Wahrheit noch mehr, wenn man a) die Paralogismen, wodurch sich die Vernunft selbst hintergeht, einzeln aufdeckt. Denn hier findet sich a) das von den Begriffen nothwendig und zufällig ein transscendentaler Gebrauch (§. 693.) gemacht wird, da doch ein blos empirischer erlaubt ist, indem nothwendig und zufällig, als transscendentale Begriffe, gar keine reale Bedeutung für uns haben. Denn, wenn ich ihnen die Kriteria nehme, welche mir die Zeitbedingungen an die Hand geben, so verlieren sie allen Sinn für uns. Der Obersatz des 1sten Schlusses ist daher, wenn er sich auf transscendente Gegenstände erstrecken soll, ohne alle objektive Bedeutung. Denn ich weiß weder, was wirklich noch was nothwendig bedeutet, wenn ich von den Bedingungen einer möglichen Erfahrung abstrahire, und sie dennoch als objektive reale Merkmale denken will. Will ich ihm einen Sinn geben, so kann ich ihn nicht anders interpretiren, als: Wenn mir eine Erscheinung in der Zeit gegeben ist, so setzt diese nothwendig eine

ne andere voraus, wodurch sie möglich ward. Denn daß eine Erscheinung nothwendig sey, erkenne ich freilich nur durch ihre Ursache. Aber daß mir ihr zugleich die ganze Reihe der Ursachen (die Totalität) mithin das Unbedingte oder absolutnothwendige gegeben sey, folgt gar nicht: da, wie oben (§. 704.) gezeigt worden, das Unbedingte eine bloße Idee ist, deren Objekt uns zwar aufgegeben, aber nicht gegeben ist, b) wird das empirische Zufällige mit dem intelligibeln Zufälligen ganz verwechselt. Denn daß die Erscheinungen, welche ich in der Sinnenwelt wahrnehme, und ich selbst, empirisch bedingt oder zufällig sind, weiß ich wohl, ob aber auch das, was mir und den Erscheinungen zum Grunde liegt d. i. der Grund der Erscheinungen, intelligibel zufällig oder intelligibel nothwendig sey, kann kein Mensch wissen. Denn hier fehlt die Zeitbedingung, und die Gegenstände an sich sind uns auch nicht gegeben, so daß wir andere reale Merkmale des Zufälligen oder Nothwendigen daraus abnehmen könnten. Es ist daher gar kein Widerspruch darin, wenn ich annehme, daß unter den vielen unbekannten Prädikaten, die ich in den Erscheinungen nie vollständig entdecken kann, eben weil es Erscheinungen sind, das Prädikat des Absolutnothwendigen auch mit getroffen werde, und wenn ich es zweifelhaft lasse, ob nicht eine jede Erscheinung, ihrem intelligibeln Grunde nach, absolutnothwendig sey, ob sie gleich empirisch als zufällig erscheint. Ich kann also nicht so schließen: Weil ich unter meinen Begriffen keinen antreffe, in welchem das Prädikat der nothwendigen Existenz angetroffen wird, als allein der Begriff des allerrealsten Wesens; so ist auch unter den Gegenständen (die ich doch bei weiten nicht ganz kenne, sondern nur Beziehungen derselben) keiner anzutreffen, der das Prädikat der nothwendigen Existenz enthalten könnte, als das realste Wesen.

Denn

Denn es ist nichts in dem Begriffe nicht, was nicht in dem Gegenstande selbst ist. c) Nöthigt blos die Unmöglichkeit einer (objektiven) unendlichen Reihe (die gegeben werden soll) zu einem Absolutersten seine Zuflucht zu nehmen. Da aber dieses eine eingebildete Schwierigkeit ist, nachdem die Zeit blos etwas subjektives ist, und die unendliche Reihe blos in dem Wesen der Sinnlichkeit ihren Sitz hat, wie oben gezeigt ist, so wird hiermit auch zugleich die Nothwendigkeit, ein absoluterstes anzunehmen, als eingebildet dargestellt, indem ein absoluterstes Ding für uns ein völlig grundloser Begriff ist. d) Endlich ist das Absolutnothwendige als bloßer Ruhesitz für die faule Vernunft. Denn sie versteht doch von diesem Begriffe schlechterdings gar nichts, und täuscht sich blos mit einer falschen Selbstbefriedigung, indem sie alles Bedingte durch das Wort Unbedingt wegwirft. Dieses hält man sodann für eine Vollendung seiner Begriffe, da man doch blos durch denselben alles Denken aufgiebt. Das übrige ist bey dem ontologischen Beweise erinnert worden, und eine noch ausführlichere Auseinandersetzung findet sich in meiner Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden.

Anm. Wenn man sagt, ich halte es für das allervernünftigste, ein meiner Idee des absolutnothwendigen Wesens korrespondirendes Objekt anzunehmen; so ist hiegegen, wie wir weiter unten noch näher erweisen werden, gar nichts einzuwenden. Denn wer wollte das Vernünftige in dieser Meinung bestreiten? Wenn aber jemand sagt: ich weiß es, es muß nothwendiger Weise ein solches Wesen existiren, und ich kann es metaphysisch beweisen; so muß er noch andre Gründe darbringen, als solche, die er blos aus seinem Subjekte nimmt.

§. 779. Der physikotheologische Beweis sucht noch mehr zu leisten, als die beiden erwähnten. Denn

jene

jene erweisen nur ein transcendentales Urwesen, dieser aber versucht auch, dieses Wesen selbst nach der Analogie des Verstandes und der Vernunft zu bestimmen, und ist daher deistisch; da zu jenem sich auch der Deist bekennt. Er gehört also vornemlich in die natürliche Theologie. Der Beweis ist seinen Hauptpunkten nach, folgender: 1) Wo Zeichen von Einrichtungen nach bestimmten Absichten angetroffen werden, das ist, ohne ein vernünftiges Wesen, das Urheber ist und Eigenschaften besitzt, die diesen Einrichtungen proportionirt sind, nicht möglich; die Welt verräth aber allenthalben die deutlichsten Spuren solcher Einrichtungen. Also ist die Welt ohne einen vernünftigen Urheber, nicht möglich. 2) Wo alle Theile sich auf einander beziehen und zu Einem Ganzen stimmen, da ist nur ein höchstes Princip, als Urheber dieser Ordnung anzunehmen; die Welt aber ist, wie von dem Theile, welchen wir kennen, mit Gewißheit, von den übrigen aber, nach der Analogie, und der größten Wahrscheinlichkeit geschlossen wird, ein solches Ganze. Also giebt es nur Einen vernünftigen Urheber derselben. 3) Dasjenige Wesen, ohne welches die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden kann, ist das absolutnothwendige Wesen; nun kann ohne Einen vernünftigen Urheber die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden. Also ist der vernünftige Urheber der Welt, das absolutnothwendige Wesen. 4) Das absolutnothwendige Wesen, ist auch das allerrealste Wesen; der Urheber der Welt ist das absolutnothwendige Wesen: Also 2c.

Krit. Beurtheilung. Das Erhabene und Rührende, welches dieser Beweis durch die Aufzählung vieler besondern Anstalten erhält, kann hier nicht ausgeführt werden. Die Art zu schließen ist dem gemeinsten Menschenverstande angemessen, und sie muß nothwendig allenthalben den Glauben an ein vernünftiges Urwesen hervorbringen und befördern. Diesen Glauben antasten oder ausrotten zu wollen, wäre nicht nur unvernünftig, sondern auch völlig vergeblich, und daher lächerlich. Denn die eindringenden Beispiele von Macht, Weisheit und Güte, welche sich auf dem unendlichen Schauplatze der Natur allenthalben darbieten, zerstören das Spinnengewebe der öden Speculation in jedem Augenblicke, in welchem es entstanden ist. In der Metaphysik aber ist nicht die Frage, was durch allerlei Gründe in dem Menschen gewirkt werden kann, sondern was wir wissen können, und ob die Vernunft durch Gründe a priori eine Vernunftüberzeugung hervorbringen könne. Nur in letzterer Rücksicht prüfen wir den Beweis. Hier ist nun 1) zu merken, daß die strengste Kritik die beiden ersten Schlüsse nicht für gültig anzuerkennen nöthig hat. Denn es muß hier allein der Satz des Widerspruchs entscheiden, weil der Metaphysiker selbst auf alle andere Kriteria Verzicht thun, und hier auch kein anderes da ist. Nun schließt die Vernunft aus der Aehnlichkeit einiger Naturprodukte mit menschlichen Kunstwerken, durch welche sie die Natur nöthiget, ihre Zwecke zu verlassen, und sich in die ihrigen zu schmiegen, auf eine ähnliche Kaussalität, nemlich Verstand und Willen, da es doch gar keinen Widerspruch in sich enthält, daß dasjenige innere Principium, wodurch die Natur möglich geworden ist, nicht nur die körperlichen Erscheinungen in der Welt, sondern selbst den Verstand und die Vernunft möglich gemacht habe, und daß es also ein Principium

seyn könne, welches von dem Verstande und der Vernunft eben so verschieden ist, als von der Erscheinungswelt, und also mit den erstern so wenig Aehnlichkeit hat, als mit der letztern. Jedoch, wenn die Vernunft einmal schliessen soll, so muß sie freilich bei den ihr bekannten Erklärungsgründen bleiben, und sich nicht in dunkeln verlieren. Dieses also zugestanden, so würde doch 2) nur die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie d. i. der Substanz in der Welt daraus folgen. Um das letztere zu beweisen, müßte die Vernunft darthun können, daß die Materie zu vernünftigen Zwecken nach Einheit untauglich wäre, wenn sie nicht auch ihrer Substanz nach, von der höchsten Weisheit hervorgebracht wäre. Dieses lehrt aber die Analogie mit menschlichen Kunstwerken gar nicht. Es wäre also doch nur ein Weltbaumeister, aber kein Weltschöpfer gewesen. Jener könnte doch die Beschaffenheit des Stoffs, der nicht von ihm abhinge, immer noch eingeschränkt seyn, und die mannichfaltigen Uebel und Unvollkommenheiten in der Welt, würden dem, der so etwas behaupten wollte, hinreichende Stärke gegen einen dogmatischen Physikotheologen verschaffen. Wollte man also beweisen, daß die Materie selbst zufällig seyn müßte, so würde man nothwendig wiederum zu transscendentalen Argumenten seine Zuflucht nehmen müssen, welchen doch der Beweis anfänglich zu entsagen versprach. 3) Der Beweis geht von der durchgängigen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt, als einer daraus zufälligen (einer Ursach bedürfenden), Eintichtung auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Wer will sich aber unterwinden, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang und Inhalt) zu dieser Ursache anzugeben, und dadurch die Ursache zu bestimmen? — Wie kann jemand wissen, daß zur Schöpfung gerade

maß die Natur transscendentaler Beweise. Denn verschiedene Ausstaffirungen eines und eben desselben Grundes sind nicht verschiedene Beweise. Wenn man also nur einmal den einzigen möglichen Beweis gefaßt hat; so kann man alle übrigen leicht beurtheilen: denn man darf sich nur auf das Reduciren verstehen.

Anm. 2. Der sel. Mendelssohn versuchte (in seinen Morgenstunden) die Nothwendigkeit eines höchsten Verstandes darzuthun, und hatte im Sinne, wenn er einmal das Daseyn eines so vortrefflichen Wesens dargethan hätte, auch aus Begriffen zu beweisen, daß dieser höchste Verstand das allerrealste Wesen seyn müsse. Aber der Beweis ist (wie in der Prüfung dieses Buchs von mir ausführlich gezeigt ist) in der That äusserst schwach. Denn nicht zugedenken, daß der Begriff des Daseyns der Dinge an sich, gar nicht die Nothwendigkeit bei sich führet, daß sie auch gedacht oder gar von Einem Verstande gedacht werden müssen, (wie der Philosoph meinte); so würde ein solches Wesen doch immer ein bloßes beschauendes Wesen seyn können, dessen Daseyn uns also gar nicht zu so großen Zwecken dienen könnte, wie wir wünschen. Denn die Idee des höchsten Verstandes führt so wenig, als die Idee des besten Willens, die Vorstellung der höchsten Macht bei sich.

§. 780. Es ist also gänzlich umsonst, vermittelst unsrer Ideen, in die transscendentale Welt selbst hinüber steigen zu wollen: und diese scheinen uns blos gegeben zu seyn, um uns an ein Ufer zu treiben, wo wir einen Schiffer erwarten müssen, der uns in das fremde Land hinüber steuert. Befahren wir den Ocean selbst, so werden wir, ohne Segel und Kompaß, jämmerlich umhergetrieben und müssen froh seyn, wenn wir wieder an die Küste zurück

rück verschlagen werden. Wozu aber können wir hier mit Sicherheit alle diese Ideen gebrauchen, und wie sollen wir sie nützen? Denn, wenn auch die höchsten Erwartungen des Alchymisten nicht erfüllt werden; so sind seine Bemühungen doch oft für andre, die ihre Erwartung nicht so hoch spannen, von sehr wichtigen Nutzen gewesen. Die Antwort ist nun hier, so wie in der Psychologie und Kosmologie: Gebrauche die Idee eines allerrealsten Wesens in der Naturforschung nicht, als ein konstitutives, sondern nur als ein regulatives Principium in Beziehung auf die Sinnenwelt. Denn das leztere erfordert der Gebrauch deiner Vernunft nothwendig, und du hast also ein Recht dazu. Gehe also in aller Naturforschung so zu Werke, als ob alles in derselben die Anordnung einer höchsten und vollkommensten Vernunft wäre: denn hierdurch kannst du deinem Vernunftgebrauche die größtmöglichste Ausbreitung verschaffen. Realisire aber diese Idee der höchsten Intelligenz nicht: denn du kennst ein solches Wesen nur als den Grund jener systematischen Einheit überhaupt. Deshalb aber kannst du dir doch diese Idee ausdenken und kannst sie durch die Kategorien bestimmen. Denn diese gewähren dir wenigstens Regeln, die niemals fehlen können, sobald du sie blos in Anwendung auf die Sinnenwelt denkst, wenn sie auch an sich selbst, oder in Beziehung auf Dinge überhaupt keine Bedeutung haben.

§. 781. Um nun allen Misverständnissen in Absicht auf unsre transscendentalen Behauptungen auszubeugen, erklären wir uns nochmals folgender Gestalt: 1) Wir leugnen nicht, daß etwas außer der

eine Allmacht, zur Welteinrichtung gerade eine Allweisheit, zur Welteinheit eine absolute Einheit des Urhebers ꝛc gehöre? Nun darf er aber die Gottheit nicht durch die Prädikate sehr groß, sehr weise ꝛc. bestimmen. Denn dieses würde blos ein Verhältniß gegen das Subjekt ausdrücken, welche Vorstellung zur Grundlage der Religion gar nicht hinreichen würde. Also muß die Physikotheologie in Bestimmung dieser Ursache die Erfahrung gänzlich verlassen, und die empirischen Begriffe von Verstand und Vernunft zu transscendentalen erheben, wo sie denn wirklich alle reale Bedeutung verlieren, indem wir uns dergleichen gar nicht vorstellen können; denn was ein intellektualer Verstand, der alles anschauend, d. i. ohne alle Begriffe erkennt, ingleichen was eine Vernunft ohne Schlußfolge, ein Denken ohne alle Succession, ein Zweck ohne in der Zeit bestimmt zu seyn, bedeute, davon kann sich ein Mensch nicht die geringste Vorstellung machen. Und doch muß man den Verstand Gottes durch alle diese negative Prädikate bestimmen, wie auch alle einsichtsvolle Naturtheologen gethan haben. Es ist aber offenbar, daß, indem man allen Anthropomorphismus vermeiden will, man auf transscendentale Begriffe verfällt, die zwar ganz erhaben klingen, aber deren Sinn, wenn man ihn genau untersucht, während der Untersuchung gänzlich verschwindet. 4) Betrachtet man den 3ten Schluß, so sieht man, daß hier der kosmologische Beweis wiederum angeht, der sich im 4ten wieder mit dem ontologischen Beweise endigt. Also schlägt die Physikotheologie nur einen andern Weg ein, um zu dem ontologischen Beweise zu gelangen. Denn nachdem man die Bewunderung der Größe, Weisheit, Macht ꝛc. des Welturhebers durch Naturbeschreibung rege gemacht hat; so verläßt man dieses empirische Argument, und geht zur Zufälligkeit aller

dieser Anstalten und der ganzen Welt über. Diese Zufälligkeit läßt man sich denn durch lauter transscendentale Begriffe zum absolutnothwendigen Wesen führen; für dieses sucht man dann den einzigen Begriff, der sich von den unsrigen für dasselbe schickt, nemlich des allerrealsten Wesens, und endet völlig ontologisch. Es bleibt also der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, springt in dieser Verlegenheit zu dem kosmologischen Beweise über, und endet, also, wie dieser, in den ontologischen. Der ontologische ist also im Grunde der einzige Beweis aus spekulativer Vernunft: und da dieser nicht befriedigend ist; so giebt es überall keinen spekulativen Beweis. Hiermit endet die Antwort auf die (§. 370) zweite Frage: durch welche Gründe sucht die Vernunft die Realität ihres Ideals darzuthun, und wie gelingt es ihr?

Anm. 1. Hier muß ich eine Anmerkung von großer Wichtigkeit machen, vermöge welcher wir schon a priori wissen konnten, daß nur ein einziger Beweis für das Daseyn eines höchsten Urwesens a priori möglich war. Es ist nemlich für alle transscendentale Sätze nur ein einziger Beweis zu finden möglich. Denn dieser geht allemal von Einem Begriffe aus, und dieser enthält die Bedingung, durch welche der Gegenstand möglich ist; und außer diesem Begriffe ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Der Beweis kann daher nichts weiter enthalten, als daß er bestimmt, wie ein Gegenstand überhaupt, nach diesem Begriffe, beschaffen seyn müsse. Daher laufen alle Beweise für transscendentale Sätze, wenn man sie genau ansieht, auf dieselben hinaus. Wenn sich also jemand mehrerer Beweise für einen transscendentalen Satz rühmt; so kann man sicher seyn, daß er keinen einzigen recht zu führen weiß: denn er versteht nicht einmal

mal die Natur transscendentaler Beweise. Denn verschiedene Ausstaffirungen eines und eben desselben Grundes sind nicht verschiedene Beweise. Wenn man also nur einmal den einzigen möglichen Beweis gefaßt hat; so kann man alle übrigen leicht beurtheilen: denn man darf sich nur auf das Reduciren verstehen.

Anm. 2. Der sel. Mendelssohn versuchte (in seinen Morgenstunden) die Nothwendigkeit eines höchsten Verstandes darzuthun, und hatte im Sinne, wenn er einmal das Daseyn eines so vortrefflichen Wesens dargethan hätte, auch aus Begriffen zu beweisen, daß dieser höchste Verstand das allerrealste Wesen seyn müsse. Aber der Beweis ist (wie in der Prüfung dieses Buchs von mir ausführlich gezeigt ist) in der That äusserst schwach. Denn nicht zugedenken, daß der Begriff des Daseyns der Dinge an sich, gar nicht die Nothwendigkeit bei sich führt, daß sie auch gedacht oder gar von Einem Verstande gedacht werden müssen, (wie der Philosoph meinte); so würde ein solches Wesen doch immer ein bloßes beschauendes Wesen seyn können, dessen Daseyn uns also gar nicht zu so großen Zwecken dienen könnte, wie wir wünschen. Denn die Idee des höchsten Verstandes führt so wenig, als die Idee des besten Willens, die Vorstellung der höchsten Macht bei sich.

§. 780. Es ist also gänzlich umsonst, vermittelst unsrer Ideen, in die transscendentale Welt selbst hinüber steigen zu wollen: und diese scheinen uns blos gegeben zu seyn, um uns an ein Ufer zu treiben, wo wir einen Schiffer erwarten müssen, der uns in das fremde Land hinüber steuert. Befahren wir den Ocean selbst, so werden wir, ohne Segel und Kompaß, jämmerlich umhergetrieben und müssen froh seyn, wenn wir wieder an die Küste zu-

rück

rück verschlagen werden. Wozu aber können wir hier mit Sicherheit alle diese Ideen gebrauchen, und wie sollen wir sie nützen? Denn, wenn auch die höchsten Erwartungen des Alchymisten nicht erfüllt werden; so sind seine Bemühungen doch oft für andre, die ihre Erwartung nicht so hoch spannen, von sehr wichtigen Nutzen gewesen. Die Antwort ist nun hier, so wie in der Psychologie und Kosmologie: Gebrauche die Idee eines allerrealsten Wesens in der Naturforschung nicht, als ein konstitutives, sondern nur als ein regulatives Principium in Beziehung auf die Sinnenwelt. Denn das letztere erfordert der Gebrauch deiner Vernunft nothwendig, und du hast also ein Recht dazu. Gehe also in aller Naturforschung so zu Werke, als ob alles in derselben die Anordnung einer höchsten und vollkommensten Vernunft wäre: denn hierdurch kannst du deinem Vernunftgebrauche die größtmöglichste Ausbreitung verschaffen. Realisire aber diese Idee der höchsten Intelligenz nicht: denn du kennst ein solches Wesen nur als den Grund jener systematischen Einheit überhaupt. Deshalb aber kannst du dir doch diese Idee ausdenken und kannst sie durch die Kategorien bestimmen. Denn diese gewähren dir wenigstens Regeln, die niemals fehlen können, sobald du sie blos in Anwendung auf die Sinnenwelt denkst, wenn sie auch an sich selbst, oder in Beziehung auf Dinge überhaupt keine Bedeutung haben.

§. 781. Um nun allen Misverständnissen in Absicht auf unsre transscendentalen Behauptungen auszubeugen, erklären wir uns nochmals folgender Gestalt: 1) Wir leugnen nicht, daß etwas außer der

Sinnenwelt überhaupt da sey, sondern dieses wird vielmehr aus dem Begriffe der Erscheinung, als nothwendig und ganz unbezweifelt vorausgesetzt: sondern 2) wir leugnen nur, daß wir dasselbe, da es ganz außer unsrer Sphähre liegt, objektive bestimmen können. Wir geben 3) zu, daß es ein Bedürfniß für unsre Vernunft sey, dieses Etwas unter der Idee des Unbedingten in Beziehung auf uns zu bestimmen, und dadurch Ideen zu bilden, welche ihren transscendentalen Grund selbst in dem Dinge an sich haben, und welche als Ideen nothwendig sind. Aber wir leugnen 4) daß wir die Realität unsrer Ideen (nicht die Realität der transscendentalen Gegenstände, denn diese wird schon als ausgemacht vorausgesetzt) erweisen können: denn weil uns kein Objekt für dieselben gegeben werden kann, so können wir aus unsrer Idee niemals auf das Objekt selbst schließen. Wir behaupten aber 5) daß, ohnerachtet die objektive Realität der Ideen unmöglich streng zu erweisen ist, ein vernünftiges Wesen doch ganz recht verfahre, wenn es sich diese Ideen auf das allervollkommenste ausbildet, und daß es in Beziehung auf sich selbst (relativ) das Unbedingte durch seine Ideen ganz richtig denke, ob es gleich nicht behaupten darf, daß alles an sich so beschaffen sey, wie es sich solches vorstellt, und daß diese Idee gerade würde ausgefüllt werden, wenn ihr das Objekt gegeben würde; daß also 6) diese Ausbildung für die spekulative Vernunft blos einen subjektiven Nutzen habe; ihre objektive Erkenntniß aber, gar nicht erweitert werde, weil alle Prädikate blos aus dem Subjekte selbst geschöpft sind. Daß aber 7), wenn die Vernunft ein lebhaf-

tes

tes Interesse an diesen Ideen findet, sich auch gewiß ein Theil in derselben finden werde, der sie befriediget, wenn es auch der spekulative nicht ist.

§. 782. Wir sind nun so weit gekommen, daß wir dargethan haben: die spekulative Vernunft enthalte keine befriedigende Beweise für irgend eine Behauptung der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Aber zugleich haben wir auch unwidersprechlich erwiesen, daß kein Mensch im Stande sey, das Gegentheil dieser Sätze zu beweisen: und hiermit stürzt also der Materialismus, Atheismus, Deismus, Fatalismus, der allgemeine Skepticismus und aller Dogmaticismus über transscendente Gegenstände mit einem Male ein. Denn alle diese Dogmatiker müßten die Dinge an sich erkennen. Diese Einsicht aber ist für sie eben so unmöglich, als für uns. Wir sind also mit allen, die das Gegentheil von dem, was unsere Vernunft interessirt, behaupten wollen, in Beziehung auf spekulative Gründe völlig gleich. Da wir nun den unsrigen freiwillig entsagen; so schneiden wir dem Gegner seinen ganzen Vorrath von Einwürfen und Schwierigkeiten, womit er uns in die Enge zu treiben gedachte, mit einem Male ab, und zwingen ihn sogleich zum Beweis seines Satzes. Wir kennen nun schon a priori alle mögliche Wege, die er gehen kann, und wissen, daß ihn kein einziger ans Ziel bringt. Wir können ihn daher nach Belieben aus einem Winkel in den andern treiben, ihm das Unzulängliche seiner Beweise aufdecken, ihm sogar alle Gründe dafür (denn wer die Vernunft kritisirt hat, muß diese weit besser kennen, als der, welcher es

unternimmt, dergleichen Sätze dogmatisch zu vertheidigen), selbst solche, an die der Gegner gar nicht gedacht hat, und bei deren Erblickung er sich selbst freuet, und nun schon den Sieg in Händen zu haben glaubt, selbst geben. Und wenn wir ihn nun mit allen Waffen ausgerüstet haben, und der Gegner in seiner Rüstung, des Sieges in seiner Einbildung ganz gewiß, hervortritt; so kostet es doch der Kritik nur einen einzigen Streich, um den von Eigendünkel aufgeblähten Gegner mit seinem ganzen Gerüste in den Staub zu strecken, und selbst ganze Armeen auf einmal zu schlagen. Dieses Spiel treibt die Kritik nicht etwa aus Uebermuth und Pralsucht; sondern nur als das trefflichste Heilmittel für den ungezähmten Eigendünkel des Gegners: also so lange, bis der Gegner endlich durch sein unnützes Streiten ermüdet, selbst gesteht: er wisse eben so wenig. Nun geht aber ein ganz andres Gefechte an, in welchem der, welcher das Transscendentale, der Analogie mit der Sinnenwelt gemäß bestimmt, sichtbarlich die Oberhand behalten muß. Denn wenn ich nun aus andern Gründen beweisen kann, daß meine Vernunft der Voraussetzung, daß eine höchste Intelligenz wirklich sey, nothwendig (nicht eingebildeter Weise) bedarf, so muß er es für sehr vernünftig erkennen, wenn ich aus dem subjektiven Grunde ein solches Wesen als Gottheit annehme, und mit Verzicht auf alle objektive Einsicht desselben, festiglich glaube und vermöge dieses Glaubens meinen Begriff eines solchen Wesens, so viel mir immer möglich ist, erweitere.

§. 783.

§. 783. Freiheit, Gott, und Unsterblichkeit sind Gegenstände, für welche die menschliche Vernunft das Interesse niemals verliert, und sie kann es nie für gleichgültig halten, ob den Ideen davon etwas Reales korrespondire oder nicht. Es entstehen hierbei zwei Fragen: 1) Woher rührt das allgemeine Interesse der Vernunft an diesen drei Gegenständen? und 2) Gibt es vernünftige Gründe irgend etwas über diese Gegenstände für wahr zu halten; und welche sind diese?

§. 784. Was die erste Frage betrifft, so bemerken wir 1) daß der Grund dieses Interesse nicht allein in den äußern Umständen, Erziehung, Gewohnheit, Religionsunterricht u. s. w. liegen könne, weil alle diese Dinge keiner Sache ein Interesse geben können, die nicht schon auf irgend eine Art mit der Natur selbst verknüpft ist. Diese können wohl dieser oder jener Meinung über jene Gegenstände ein Interesse geben, aber nicht den Ideen von den Objekten selbst. 2) Daß der Grund davon schlechterdings in der Natur des Menschen selbst liegen müsse.

§. 785. Es läßt sich leicht entdecken, daß der Grund dieses Interesse so wenig als der Ideen selbst, unmöglich in demjenigen Theile der menschlichen Natur liegen könne, den er mit den Thieren gemein hat. Es muß also der Grund davon in der Vernunft anzutreffen seyn. Nun hat aber die Vernunft eine doppelte Funktion a) zu erklären oder zu begreifen, und in dieser Rücksicht heißt sie die spekulative Vernunft und b) zu handeln, in welcher Rücksicht sie die praktische Vernunft genennt wird.

Wir

Wir haben gesehen, daß die spekulative Vernunft jene Ideen (§. 783.) herbeiführt und erfindet, aber daß sie zu ihrem Zwecke die Realität derselben nicht nothwendig fodert, indem das Geschäfft des menschlichen Erkenntnißvermögens und also auch der spekulativen Vernunft seinen ungehinderten Fortgang haben kann, ohne daß man etwas über die Objekte jener Ideen bestimmt. Aber in Ansehung der praktischen Vernunft ist es gar nicht gleichgültig, ob jene Ideen Realität haben oder nicht. Denn diese bestimmt ihre Handlungen nach Zwecken, und zwar nach einem absolutnothwendigen Zwecke, den ihr ihre eigne Natur vorhält, und den sie daher nie aufgeben kann. Diesen Zweck der praktischen Vernunft würde man aber für ungereimt erkennen müssen, wenn die Realität der Objekte jener Ideen geleugnet und das Gegentheil davon für ausgemacht angenommen werden sollte. Die Vernunft muß also nothwendig die Realität jener Ideen als angenehm und daher ein Interesse d. i. eine Lust an der Vorstellung der Existenz dieser Objekte oder einen Wunsch hervorbringen, daß sie wirklich seyn möchten. Der Grund des allgemeinen Interesses an der Realität jener Ideen ist also in der Natur der praktischen Vernunft selbst gegründet. Dieses ist die Antwort auf unsre erste Frage (§. 783.).

§. 786. Was wir wünschen, glauben wir leicht, besonders, wenn diesem Wunsche keine sonderliche Schwierigkeit entgegensteht, und sonsten noch mancherlei Gründe hinzukommen, welche diesen Glauben unterstützen und befördern. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß ein lebhafter Wunsch, das eine

eine Sache wahr seyn möchte, jedem auch noch so schwachen Grunde, der nur den Schein eines objektiven Grundes hat, eine unglaubliche Stärke leihet, und daß er oft den Schein einer objektiven Ueberzeugung hervorbringt, wo doch jeder, der sich von diesem Interesse frei gemacht hat, das Täuschende leicht entdeckt. Kein Wunder, wenn ein so allgemeiner Wunsch, der so tief in der Natur des Menschen gegründet ist, die spekulativen Gründe für die Realität dieser Ideen mit einem so blendenden Scheine überzog, daß er auch die hellsehendsten täuschte. Es ist aus dieser Beschaffenheit der menschlichen Natur begreiflich, wie alle Menschen, auch die gemeinsten unter ihnen jene Ideen faßlich und plausibel finden, wie die mehresten unter ihnen die Realität derselben festiglich glauben, auch wohl in Besitz objektiver Beweise, für dieselben zu seyn vermeinen, und wie sie endlich alle wirklich, wenn es Ernst wird, so hoffen oder fürchten, als ob jene Gegenstände wirklich wären.

§. 787. Wir haben in unsern kritischen Untersuchungen erwiesen, daß jeder objektive d. i. aus der Natur der Gegenstände zuführende Beweis für die Realität jener Ideen unmöglich sey, und daß alle Gründe dafür auf dialektischen Scheinschlüssen beruhen, welche die unpartheiisch prüfende Vernunft nie befriedigen können. Wir haben aber auch zugleich gesehen, daß es eben so unmöglich war, die Unmöglichkeit oder auch die Unwahrscheinlichkeit der Realität jener Ideen zu beweisen (§. 782.). Der bloße Wunsch, daß das eine oder das andere wahr oder falsch seyn möchte, kann aber auch keinen hinrei-

reichenden Grund abgeben, etwas für wahr halten. Aber wenn ein Wunsch so gut gegründet ist, als der, welcher sich in der praktischen Vernunft findet, so muß er uns wenigstens veranlassen zu untersuchen, ob sich nicht anderweitige vernünftige Gründe finden, die Realität seines Objekts für wahr zu halten.

§. 788. Nun gibt uns die Betrachtung unsrer eignen Natur, und zwar insonderheit unsrer praktischen Vernunft allerdings einen Gedankengang an die Hand, wodurch wir vollkommen berechtigt werden auf die Realität jener Ideen im allgemeinen zu schließen, und gewisse Beziehungen der ihnen korrespondirenden Objekte vorauszusetzen, ob wir gleich nicht im Stande sind unsern Schluß durch eine wirkliche oder realiter mögliche Anschauung zu unterstützen und ihm dadurch objektive Gültigkeit und allgemeine apodiktische Gewißheit zu verschaffen. Dieser Gedankengang gründet sich blos darauf, daß die Vorstellung von der Realität jener Ideen nothwendig mit unsrer Moralität verknüpft ist, und letztere ohne die Realität der erstere anzunehmen nicht verständlich ist. Wir verlassen uns hier auf unsre Vernunft, und nehmen die Gründe lediglich aus ihr, da wir sie sonst (bei objektiven Beweisen) aus der Anschauung der Objekte nehmen müssen. Die Gründe für die objektive Realität jener Ideen sind also aus der Natur unsres Subjekts, nicht aus der Anschauung des Objekts genommen, und gründen daher nur eine subjektive Gewißheit, die zwar dem Grade aber nicht der Art nach der objektiven Gewißheit gleich seyn kann. Sie sind kürzlich in folgen-

genden Vernunftschlusse enthalten: Was ich mit dem Wesentlichen meiner Natur als nothwendig verknüpft denken muß, bin ich vermöge meiner Vernunft berechtiget, für wirklich zu halten. Nun muß ich mir die Freiheit, Gott und Unsterblichkeit mit den wesentlichsten und vorzüglichsten Theile meiner Natur als verknüpft vorstellen. Folglich bin ich berechtigt sie für wirklich zu halten. Aber ich bin nicht nur berechtiget, sondern es ist auch eine subjektive Nöthigung da, jenen Ideen Realität beizulegen. Ich schließe nemlich so: Meine Vernunft nöthiget mich durch sich selbst d. h. subjektive dasjenige als wahr anzunehmen, ohne welches sie gar nicht konsequent mit sich selbst handeln, oder die Uebereinstimmung dieser Handlungen mit ihren Zwecken sich gar nicht vorstellen könnte. Nun würde das letztere seyn, wenn die Vernunft das Gegentheil von jenen Ideen annehmen wollte. Also bin ich durch meine Vernunft genöthiget, jene Ideen als objektiv gültig anzunehmen, zwar nicht durch die Vorstellung der Objekte selbst d. i. durch Anschauung derselben, aber doch durch die Vernunft selbst, welche nicht anders als auf diese Art in Uebereinstimmung mit sich selbst bleiben kann. Da ich nun mein ganzes Vertrauen auf die Vernunft setze, so habe ich auch das Vertrauen zu ihr, daß das, was sie als nothwendig fodert, um mit sich selbst in Harmonie zu bleiben, wahr seyn werde; besonders da kein einziger objektiver Grund entgegen ist, vielmehr sich alles, was ich bemerken kann, sich aufs vortrefflichste mit jenen Ideen reimen läßt.

§. 789.

§. 789. Der ganze Gang des Raisonements ist kürzlich folgender:

1) Ich setze meine ganze Würde und meinen ganzen Werth in meine Sittlichkeit, und halte diese für das Wesentlichste in meiner Natur, wodurch ich mich von den Thieren unterscheide. Ich weiß, daß ich mich durch Vernachlässigung derselben herabwürdige und mir desto verabscheuungswürdiger vorkomme, je weiter ich mich davon entferne. Wenn sie nicht möglich wäre, so würde ich mich auf die schlimmste Art täuschen, und mich unter die Thiere setzen, ja alle Moralgesetze für Chimären erklären müssen, welches absurd ist, da mir die Vernunft diese Gesetze selbst auflegt. Sie ist aber ohne Freiheit nicht möglich: folglich glaube ich fest, daß ich wirklich frei sey, und nehme die Realität der Freiheit an. Dieses ist nur in dem Falle erlaubt, wenn die Vernunft etwas als nothwendig auflegt und mit dem, was sie fodert, etwas anders verknüpft ist, dem kein anderes Faktum widerspricht. Uebrigens kann ich das freie Subjekt als solches nicht anschauen, und daher die Art seiner Wirklichkeit und Möglichkeit nicht bestimmen.

2) Wenn ich nach meiner Vernunft d. i. moralisch handeln soll, so muß ich auch überzeugt seyn können, daß meine Vernunft und die Moralität wirklich den Werth habe, den ich ihr beilege. Ich muß also überzeugt seyn können, daß sich alles auf sie wie Mittel zum Zwecke bezieht. Dieses kann ich mir aber nicht anders als möglich denken, als wenn ich mir die Ursache der Welt als ein solches

Wesen denke, durch welches alles selbst unter der Idee der Moralität oder nach moralischen Zwecken bestimmt ist, d. h. meine eigne Vernunft nöthiget mich einen Gott zu glauben, ob ich gleich gestehen muß, daß ich nicht im Stande bin, denselben durch Anschauung zu erkennen. Den Grund, weshalb ich einen Gott annehme, findet meine Vernunft blos in ihrer Moralität, verglichen mit der Sinnenwelt überhaupt.

3) Ich bemerke, daß eine solche moralische Ordnung hier in der Sinnenwelt nicht realisirt wird. Die physischen Gesetze schmiegen sich nicht unter die moralischen, so weit solches Erfahrung lehrt. Menschen sind selbst moralische Wesen, und ihr Schicksal, das größtentheils durch die Natur gewirkt wird, müßte sich genau nach ihrer Moralität richten, dieses bemerken wir aber nicht nur nicht, sondern in vielen Fällen ereignet sich sogar das Widerspiel, indem moralische und physische Uebel in Menge da sind, welche den durch die sittliche Vernunft vorgeschriebenen Plan (daß Glückseligkeit und Moralität proportionirlich vereiniget sey) unterbrechen. Aber eine solche scheinbare Unordnung kann mich doch nicht bestimmen, meine Idee einer moralischen Ordnung aufzugeben. Alle meine Bedenklichkeiten werden gelöst, wenn ich Unsterblichkeit annehme, wo ein weites Feld eröffnet wird, in dem alle Knoten aufgelöst und alle scheinbaren Ungleichheiten ins Gleiche gebracht werden können. Ich glaube also aus eben dem Grunde eine Unsterblichkeit der Seele, aus welchem ich Gott und Freiheit annehme.

§. 790.

§. 790. Die Art, wie ich unsterblich seyn werde, kann ich eben so wenig bestimmen, als die Natur meiner Freiheit. Von der Natur der Gottheit kann ich zwar nichts erfahren, aber ich kann doch dessen Verhältnisse zur Sinnenwelt aus der Idee einer sittlichen Ordnung überhaupt bestimmen, und mir auf diese Art wenigstens eine symbolische Erkenntniß von ihm verschaffen. Ich nenne aber eine symbolische Erkenntniß eine solche, wodurch man sich ein Ding durch ein anderes vorstellt, das mit demselben nicht ähnliche objektive Eigenschaften, sondern nur ähnliche Verhältnisse hat. Das Symbolum aber, unter dem ich mir die Gottheit vorstelle, ist nichts anders als die Idee einer allerhöchsten moralischen Vernunft, die ich zugleich mit der allerhöchsten Macht versehe, und wozu ich zwar die Materialien aus meinen Erfahrungen entlehne, aber denselben doch durch die Ideen alle Einschränkungen benehmen kann.

§. 791. Ob wir also gleich auf alle transscendente Wissenschaft Verzicht thun, und uns also weder einer transscendentalen Psychologie noch Kosmologie noch Theologie rühmen können, so haben wir doch eine Moraltheologie (§. 769.), die uns zwar nicht für die Einsicht, welche uns transscendente Wissenschaften verschaffen könnten, schadlos halten kann, aber die uns doch alle die Vortheile im praktischen Leben gewährt, und vielleicht noch mehr, als uns die tiefste Einsicht in die Dinge an sich allhier hätte gewähren können. Wir sind hier für die Sinnenwelt bestimmt. Wer würde aber

Lust

Lust haben, sich mit derselben abzugeben, wenn er von oben herab, gleichsam alles aus der ersten Hand haben könnte? Wir sollen also aufwärts steigen, und hierzu war es genug, in der größten Entfernung einen Gegenstand aufzustellen, der uns zwar nur durch einen schwachen Schimmer seiner Lichtstrahlen bekannt werden konnte, der aber doch Reiz genug in sich enthielt, das Bestreben nach der Erkenntniß desselben immerwährend in uns zu erhalten; und für unser praktisches Leben, war es genug, so viel Licht uns zu verleihen, daß wir vermittelst desselben uns durch die dunkeln und beschwerlichen Irrgänge des menschlichen Lebens finden lernen. Hier treffen wir also alle Weisheit wiederum an, deren wir in den Veranstaltungen der Natur schon gewohnt sind, und von eben dieser Allweisheit, die ihre Zwecke allenthalben so meisterhaft ausführt, können wir mit Gewißheit erwarten, daß sie die menschliche Natur nicht werde unvollendet lassen.

§. 792. So endet also die Kritik der spekulativen Vernunft, so fürchterlich und so zerstörend ihr erstes Ansehen war, damit, daß sie die Vernunft in die höchste Harmonie mit sich selbst bringt. Sie legte also nicht deshalb ihre Mienen so tief an, um die Besitzungen der Vernunft in die Luft zu sprengen, sondern um die Wege sicher zu machen; sie bringt nur die Vernunft dahin, so wie es sich für die oberste Richterin alles Rechts geziemt, unrechtmäßigen oder zu weit getriebenen Ansprüchen freiwillig zu entsagen. Hingegen verspricht sie ihr nicht nur ihren kleinen rechtmäßigen, und für ihre nothwendigen Bedürfnisse völlig zureichenden Besitz, ganz und

gar

gar gegen alle feindliche Angriffe zu sichern, sondern giebt ihr auch selbst alle Vertheidigungswaffen mit allen Rüstungen, die gegen sie gebraucht werden könnten, ja selbst mit allen Kräften, die gegen sie agiren können, in die Hände, und überzeugt sie dadurch von ihrer Ueberlegenheit und unbezwinglichen Obermacht. Den vernünftigen Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit zu retten, ist die ganze Endabsicht unsrer Kritik. Es ist also nicht nur möglich, die interessanten Erwartungen unsrer Vernunft zu rechtfertigen, sondern sie sind selbst als nothwendig in der menschlichen Natur gegründet. Und dieses ist daher die Auflösung des letzten (§. 770.) Problems der transscendentalen Theologie.

Zweiter Theil.

Kritik der Urtheilskraft.

Einleitung.

Begriff dieser Wissenschaft.

---

§. 793. Die Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen vorzustellen. Die Kritik derselben untersucht die Möglichkeit und die Grenzen der Thätigkeit der Urtheilskraft durch Entwickelung ihrer eigenthümlichen Principien.

§. 794.

§. 794. Die Urtheilskraft beweiset sich durch eine doppelte Funktion wirksam: 1) durch das Subsumiren, indem sie das Besondere unter einer schon gegebenen Regel als enthalten vorstellt; 2) durch das Reflektiren, indem sie das Allgemeine oder die Regel, worunter das gegebne Besondere enthalten seyn soll, erst aufzusuchen bemühet ist. Man kann daher die Urtheilskraft in die subsumirende und reflektirende eintheilen.

§. 795. Was das Geschäfft der subsumirenden oder bestimmten Urtheilskraft anlangt; so bedarf sie dazu keines besondern ihr eigenthümlichen Princips. Denn es besteht blos in der Anwendung schon gegebener Principien auf die einzelnen vorkommenden Fälle. Hier sind also die allgemeinen Gesetze der Objekte schon anderweitig (durch den Verstand) bestimmt, und es bleibt für die Urtheilskraft blos die Anwendung derselben.

§. 796. Aber die besondern Gesetze der Objekte sind durch die Natur des Verstandes nicht bestimmt, sondern sollen erst bei Gelegenheit der einzelnen Fälle durch Reflexion gefunden werden. So bald das Besondere durch Erfahrung gegeben ist, bestrebt sich die Vernunft vermittelst der Urtheilskraft eine allgemeine Regel aufzufinden, unter welche dieser, so wie mehrere andere Fälle gebracht werden können.

§. 797. Das Gesetz nemlich, wornach die Urtheilskraft besondere Gesetze für die gegebenen Gegenstände der Natur aufsucht, ist die Voraussetzung: „daß die Natur in allen ihren Theilen so beschaffen

sey,

sey, als ob ein höchst vollkommner Verstand sie zum Behuf unseres Erkenntnißvermögens eingerichtet hätte, so daß die Naturdinge außer den allgemeinen Naturgesetzen, auch noch solchen besondern Gesetzen unterworfen sind, welche unter jenen allgemeinen stehen, aber nur näher bestimmt sind, so daß die durch ein System der Erfahrung verknüpfet werden kann.

§. 798. Demnach geht die Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Natur von Voraussetzung aus, daß die Natur zweckmäßig für das Erkenntnißvermögen eingerichtet, folglich unter den empirischen Naturbegriffen und Gesetzen eine systematische Einheit statt finde, und der Begriff einer totalen Zweckmäßigkeit der Natur ist daher das Princip der reflektirenden Urtheilskraft.

§. 799. Dieser Begriff ist lediglich in der reflektirenden Urtheilskraft gegründet, indem es ihr natürlich ist, nach demselben zu reflektiren, und ihrem Verfahren also eine subjektive Nothwendigkeit anhängt. Denn objektiv zwingt uns nichts also zu denken, indem weder die Erfahrung eine solche durchgängige Einheit oder Zweckmäßigkeit uns sehen läßt, noch die Möglichkeit aller Erfahrung sie schlechterdings fodert. Es ist also zwar ein Begriff a priori, aber doch kein die Objekte nothwendig bestimmender (Verstandes-) Begriff, wie die Kategorien, sondern nur ein Princip, das die Urtheilskraft so zu reflektiren bestimmt, das mithin subjektive Nothwendigkeit bey sich führt.

§. 800. Der Ursprung dieses Gesetzes wird durch folgende Betrachtungen klar werden: Durch die

die Natur des Verstandes waren, die Kategorien, und durch sie allgemeine Gesetze bestimmt, denen alle Gegenstände der Erfahrung ohne Ausnahme unterworfen seyn müssen, weil sie dadurch allein erkennbar sind. Sollen aber die Dinge noch näher erkannt und noch durch mehrere Merkmale bestimmt werden, so müssen sie noch besondern, a priori nicht erkennbaren (empirischen) Gesetzen unterworfen seyn. Da wir nun in unsrer Erkenntniß stets nach Einheit streben: so müssen wir auch versuchen, in diese empirischen Gesetze Einheit zu bringen. Dieses ist aber nur dadurch möglich, daß wir annehmen, die Natur sey nach einem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen eingerichtet.

§. 801. Unser Verstand strebt nemlich seiner Natur nach dahin, aus gegebenen Wahrnehmungen einer unendlichen Mannichfaltigkeit empirischer Gegenstände eine zusammenhängende Erfahrung zu machen. Daß dieses aber so sey, lehren die allgemeinen Naturgesetze nicht. Denn ohnerachtet derselben läßt sich gar wohl denken, daß die specifische Verschiedenheit der Naturdinge so groß seyn könnte, daß es für unsern Verstand unmöglich wäre, eine faßliche Ordnung unter ihnen zu finden, sie in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung des einen auch zur Erklärung des andern zu gebrauchen u. s. w. Dieses ist nicht anders möglich, als durch ein Princip aller Reflexion über die empirischen Gegenstände, nach welchem wir voraussetzen, daß sie damit zusammenstimmen. Dieses Princip könnte daher auch das Gesetz der Specifika-

tion der Natur in Ansehung der empirischen Gegenstände und Gesetze genannt werden.

§. 802. Unterdessen ist bey dieser Voraussetzung der Urtheilskraft unbestimmt, wie weit jene Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen reicht. Denn im empirischen Falle ist keine Grenzbestimmung möglich.

§. 803. Daß aber auch nur einige Uebereinstimmung der Natur mit dem Princip der Urtheilskraft sich findet, kann von uns nur als etwas zufälliges erkannt werden, ob es gleich für unser Verstandesbedürfniß als etwas unentbehrliches betrachtet werden muß.

§. 804. Da aber die Erreichung jeder Absicht oder die Befriedigung jedes Bedürfnißes mit Lust verknüpft ist; so wird die Zweckmäßigkeit der Dinge für unser Erkenntnißvermögen, so bald sie vorgestellt wird, ebenfalls Lust hervorbringen, und da der Grund dazu in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst liegt, so ist das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objekts aufs Erkenntnißvermögens.

§. 805. Die Gegenstände können aber auf eine zwiefache Art das Bedürfniß der Urtheilskraft befriedigen: 1) durch diejenige Beschaffenheit, wodurch sie überhaupt geschickt sind, das Erkenntnißvermögen (Einbildungskraft und Verstand) in eine leichte und harmonische Thätigkeit zu setzen, d. h. durch ihre formale Zweckmäßigkeit; 2) durch diejenige Be-

schaffenheit, wornach alles Mannichfaltige in demselben als zweckmäßig nach einem bestimmten Begriffe desselben vorgestellet wird, d. h. durch ihre materiale oder reale Zweckmäßigkeit. Das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, wird die ästhetische Urtheilskraft genennt, weil diese Beurtheilung durchs Gefühl geschieht; das Vermögen, die materiale Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, heißt die teleologische Urtheilskraft, weil bey dieser Beurtheilung der Gegenstand als Zweck betrachtet wird. Die Kritik der Urtheilskraft zerfällt also in die Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

I.

Nähere Bestimmung und Eintheilung derselben.

§. 806. Nennt man das Subjektive an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnißstück werden kann, ästhetisch, so ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust ihre ästhetische Beschaffenheit, und die formale Zweckmäßigkeit eines Objekts wird ebenfalls nur ästhetische Beschaffenheit des Objekts seyn, indem sie nichts Objektives, sondern lediglich eine Beziehung des Objekts auf das Subjekt ist.

§. 807. Wenn man durch eine gegebene Vorstellung die Einbildungskraft und den Verstand in eine einstimmige Thätigkeit versetzt, und dadurch ein Ge-

 fühl

fühl der Lust erweckt wird; so muß der Gegenstand als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ästhetisch, der Gegenstand heißt alsdann schön, und das Vermögen durch eine solche Lust zu ertheilen, der Geschmack.

§. 808. Der Geschmack hat aber nicht allein die Beurtheilung des Schönen, sondern auch des Erhabenen zum Gegenstande, und die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft muß daher die Möglichkeit beider Beurtheilungsarten zeigen.

II.

Von der Beurtheilung des Schönen.

§. 809. Wir nennen nur diejenigen Gegenstände schön, welche ein gewisses eigenthümliches Wohlgefallen durch ihre Anschauung in uns erregen.

§. 810. Dieses Wohlgefallen unterscheidet sich sowohl von dem Wohlgefallen am Angenehmen als am Nützlichen und Guten, indem es ganz uninteressirt, und gar keine Begierde nach dem Gegenstande rege macht. Das Urtheil, welches durch ein solches Gefühl ohne alles Interesse bestimmt wird, ist ästhetisch, und ein Gegenstand, der ohne alles Interesse gefällt, ist schön, so wie der, welcher auf gleiche Art misfällt, häßlich genennt wird.

§. 811. Das Wohlgefallen am Schönen oder das Misfallen am Häßlichen wird unterdessen nicht so wie beym Angenehmen nur für den Urtheilenden, sondern für jedermann gültig vorgestellt. Ein äst-

thetisches Urtheil macht daher auf allgemeine Gültigkeit Anspruch, wie wohl sich kein Beweis dafür aus dem Begriffe des Objekts führen läßt, wie dieses bey logischen Behauptungen der Fall seyn muß.

§. 812. Die Allgemeingültigkeit in den ästhetischen Urtheilen ist indessen nur subjektiv, und die Möglichkeit derselben beruhet darauf, daß in dem Objekte ein Grund liegt, einem und eben denselben Gemüthszustand in allen Subjekten hervor zu bringen, welcher das ästhetische Wohlgefallen nothwendig erzeugt.

§. 813. Dieser Gemüthszustand besteht in dem freien Spiele der Erkenntnißkräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes), welches durch die Vorstellung des Schönen erregt wird, und welches eben mit dem ästhetischen Wohlgefallen verknüpft ist. Denn dieses letztere ist nichts anders als die Lust an der Harmonie der Erkenntnißkräfte, welche durch die Beurtheilung des Gegenstandes entspringt, und mit welcher jenes Gefühl innigst verknüpft ist. Die Beurtheilung des Gegenstandes geht also im ästhetischen Urtheile vor dem Gefühle vorher, oder ist die Bedingung des letztern. Dadurch allein ist auch dessen Allgemeingültigkeit möglich.

§. 814. Das Bewußtseyn des harmonischen Spiels der Erkenntnißkräfte ist eigentlich das ästhetische Wohlgefallen selbst. Denn wir werden uns jener Thätigkeit im ästhetischen Urtheile nicht intellektuell, d. h. so bewußt, daß wir sie nach einem Begriffe des Objekts oder absichtlich bestimmen, sondern ästhetisch, d. h. durch Gefühl, welches das durch den

gar gegen alle feindliche Angriffe zu sichern, sondern giebt ihr auch selbst alle Vertheidigungswaffen mit allen Rüstungen, die gegen sie gebraucht werden könnten, ja selbst mit allen Kräften, die gegen sie agiren können, in die Hände, und überzeugt sie dadurch von ihrer Ueberlegenheit und unbezwinglichen Obermacht. Den vernünftigen Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit zu retten, ist die ganze Endabsicht unsrer Kritik. Es ist also nicht nur möglich, die interessanten Erwartungen unsrer Vernunft zu rechtfertigen, sondern sie sind selbst als nothwendig in der menschlichen Natur gegründet. Und dieses ist daher die Auflösung des letzten (§. 770.) Problems der transscendentalen Theologie.

Zweiter Theil.
Kritik der Urtheilskraft.

Einleitung.
Begriff dieser Wissenschaft.

---

§. 793. Die Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen vorzustellen. Die Kritik derselben untersucht die Möglichkeit und die Grenzen der Thätigkeit der Urtheilskraft durch Entwickelung ihrer eigenthümlichen Principien.

§. 794. Die Urtheilskraft beweiset sich durch eine doppelte Funktion wirksam: 1) durch das Subsumiren, indem sie das Besondere unter einer schon gegebenen Regel als enthalten vorstellt; 2) durch das Reflektiren, indem sie das Allgemeine oder die Regel, worunter das gegebne Besondere enthalten seyn soll, erst aufzusuchen bemühet ist. Man kann daher die Urtheilskraft in die subsumirende und reflektirende eintheilen.

§. 795. Was das Geschäfft der subsumirenden oder bestimmten Urtheilskraft anlangt; so bedarf sie dazu keines besondern ihr eigenthümlichen Princips. Denn es besteht blos in der Anwendung schon gegebener Principien auf die einzelnen vorkommenden Fälle. Hier sind also die allgemeinen Gesetze der Objekte schon anderweitig (durch den Verstand) bestimmt, und es bleibt für die Urtheilskraft blos die Anwendung derselben.

§. 796. Aber die besondern Gesetze der Objekte sind durch die Natur des Verstandes nicht bestimmt, sondern sollen erst bei Gelegenheit der einzelnen Fälle durch Reflexion gefunden werden. So bald das Besondere durch Erfahrung gegeben ist, bestrebt sich die Vernunft vermittelst der Urtheilskraft eine allgemeine Regel aufzufinden, unter welche dieser, so wie mehrere andere Fälle gebracht werden können.

§. 797. Das Gesetz nemlich, wornach die Urtheilskraft besondere Gesetze für die gegebenen Gegenstände der Natur aufsucht, ist die Voraussetzung: „daß die Natur in allen ihren Theilen so beschaffen

seyn,

sey, als ob ein höchst vollkommner Verstand sie zum Behuf unseres Erkenntnißvermögens eingerichtet hätte, so daß die Naturdinge außer den allgemeinen Naturgesetzen, auch noch solchen besondern Gesetzen unterworfen sind, welche unter jenen allgemeinen stehen, aber nur näher bestimmt sind, so daß dadurch ein System der Erfahrung errichtet werden kann.

§. 798. Demnach geht die Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Natur von Voraussetzung aus, daß die Natur zweckmäßig für das Erkenntnißvermögen eingerichtet, folglich unter den empirischen Naturbegriffen und Gesetzen eine systematische Einheit statt finde, und der Begriff einer totalen Zweckmäßigkeit der Natur ist daher das Princip der reflektirenden Urtheilskraft.

§. 799. Dieser Begriff ist lediglich in der reflektirenden Urtheilskraft gegründet, indem es ihr natürlich ist, nach demselben zu reflektiren, und ihrem Verfahren also eine subjektive Nothwendigkeit anhängt. Denn objektiv zwingt uns nichts also zu denken, indem weder die Erfahrung eine solche durchgängige Einheit oder Zweckmäßigkeit uns sehen läßt, noch die Möglichkeit aller Erfahrung sie schlechterdings fodert. Es ist also zwar ein Begriff a priori, aber doch kein die Objekte nothwendig bestimmender (Verstandes-) Begriff, wie die Kategorien, sondern nur ein Princip, das die Urtheilskraft so zu reflektiren bestimmt, das mithin subjektive Nothwendigkeit bey sich führt.

§. 800. Der Ursprung dieses Gesetzes wird durch folgende Betrachtungen klar werden: Durch

die

die Natur des Verstandes waren, die Kategorien, und durch sie allgemeine Gesetze bestimmt, denen alle Gegenstände der Erfahrung ohne Ausnahme unterworfen seyn müssen, weil sie dadurch allein erkennbar sind. Sollen aber die Dinge noch näher erkannt und noch durch mehrere Merkmale bestimmt werden, so müssen sie noch besondern, a priori nicht erkennbaren (empirischen) Gesetzen unterworfen seyn. Da wir nun in unsrer Erkenntniß stets nach Einheit streben: so müssen wir auch versuchen, in diese empirischen Gesetze Einheit zu bringen. Dieses ist aber nur dadurch möglich, daß wir annehmen, die Natur sey nach einem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen eingerichtet.

§. 801. Unser Verstand strebt nemlich seiner Natur nach dahin, aus gegebenen Wahrnehmungen einer unendlichen Mannichfaltigkeit empirischer Gegenstände eine zusammenhängende Erfahrung zu machen. Daß dieses aber so sey, lehren die allgemeinen Naturgesetze nicht. Denn ohnerachtet derselben läßt sich gar wohl denken, daß die specifische Verschiedenheit der Naturdinge so groß seyn könnte, daß es für unsern Verstand unmöglich wäre, eine faßliche Ordnung unter ihnen zu finden, sie in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung des einen auch zur Erklärung des andern zu gebrauchen u. s. w. Dieses ist nicht anders möglich, als durch ein Princip aller Reflexion über die empirischen Gegenstände, nach welchem wir voraussetzen, daß sie damit zusammenstimmen. Dieses Princip könnte daher auch das Gesetz der Specifika-

tion der Natur in Ansehung der empirischen Gegenstände und Gesetze genennt werden.

§. 802. Unterdessen ist bey dieser Voraussetzung der Urtheilskraft unbestimmt, wie weit jene Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen reicht. Denn im empirischen Falle ist keine Grenzbestimmung möglich.

§. 803. Daß aber auch nur einige Uebereinstimmung der Natur mit dem Princip der Urtheilskraft sich findet, kann von uns nur als etwas zufälliges erkannt werden, ob es gleich für unser Verstandesbedürfniß als etwas unentbehrliches betrachtet werden muß.

§. 804. Da aber die Erreichung jeder Absicht oder die Befriedigung jedes Bedürfnißes mit Lust verknüpft ist; so wird die Zweckmäßigkeit der Dinge für unser Erkenntnißvermögen, so bald sie vorgestellt wird, ebenfalls Lust hervorbringen, und da der Grund dazu in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst liegt, so ist das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objekts aufs Erkenntnißvermögens.

§. 805. Die Gegenstände können aber auf eine zwiefache Art das Bedürfniß der Urtheilskraft befriedigen: 1) durch diejenige Beschaffenheit, wodurch sie überhaupt geschickt sind, das Erkenntnißvermögen (Einbildungskraft und Verstand) in eine leichte und harmonische Thätigkeit zu setzen, d. h. durch ihre formale Zweckmäßigkeit; 2) durch diejenige Be-

schaffenheit, wornach alles Mannichfaltige in demselben als zweckmäßig nach einem bestimmten Begriffe desselben vorgestellet wird, d. h. durch ihre materiale oder reale Zweckmäßigkeit. Das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, wird die ästhetische Urtheilskraft genennt, weil diese Beurtheilung durchs Gefühl geschieht; das Vermögen, die materiale Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, heißt die teleologische Urtheilskraft, weil bey dieser Beurtheilung der Gegenstand als Zweck betrachtet wird. Die Kritik der Urtheilskraft zerfällt also in die Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

I.

Nähere Bestimmung und Eintheilung derselben.

§. 806. Nennt man das Subjektive an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnißstück werden kann, ästhetisch, so ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust ihre ästhetische Beschaffenheit, und die formale Zweckmäßigkeit eines Objekts wird ebenfalls nur ästhetische Beschaffenheit des Objekts seyn, indem sie nichts Objektives, sondern lediglich eine Beziehung des Objekts auf das Subjekt ist.

§. 807. Wenn man durch eine gegebene Vorstellung die Einbildungskraft und den Verstand in eine einstimmige Thätigkeit versetzt, und dadurch ein Ge-

 fühl

fühl der Lust erweckt wird; so muß der Gegenstand als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ästhetisch, der Gegenstand heißt alsdann schön, und das Vermögen durch eine solche Lust zu ertheilen, der Geschmack.

§. 808. Der Geschmack hat aber nicht allein die Beurtheilung des Schönen, sondern auch des Erhabenen zum Gegenstande, und die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft muß daher die Möglichkeit beider Beurtheilungsarten zeigen.

II.

Von der Beurtheilung des Schönen.

§. 809. Wir nennen nur diejenigen Gegenstände schön, welche ein gewisses eigenthümliches Wohlgefallen durch ihre Anschauung in uns erregen.

§. 810. Dieses Wohlgefallen unterscheidet sich sowohl von dem Wohlgefallen am Angenehmen als am Nützlichen und Guten, indem es ganz uninteressirt, und gar keine Begierde nach dem Gegenstande rege macht. Das Urtheil, welches durch ein solches Gefühl ohne alles Interesse bestimmt wird, ist ästhetisch, und ein Gegenstand, der ohne alles Interesse gefällt, ist schön, so wie der, welcher auf gleiche Art misfällt, häßlich genennt wird.

§. 811. Das Wohlgefallen am Schönen oder das Misfallen am Häßlichen wird unterdessen nicht so wie beym Angenehmen nur für den Urtheilenden, sondern für jedermann gültig vorgestellt. Ein ästhe-

heti-

thetisches Urtheil macht daher auf allgemeine Gültigkeit Anspruch, wie wohl sich kein Beweis dafür aus dem Begriffe des Objekts führen läßt, wie dieses bey logischen Behauptungen der Fall seyn muß.

§. 812. Die Allgemeingültigkeit in den ästhetischen Urtheilen ist indessen nur subjektiv, und die Möglichkeit derselben beruhet darauf, daß in dem Objekte ein Grund liegt, einem und eben denselben Gemüthszustand in allen Subjekten hervor zu bringen, welcher das ästhetische Wohlgefallen nothwendig erzeugt.

§. 813. Dieser Gemüthszustand besteht in dem freien Spiele der Erkenntnißkräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes), welches durch die Vorstellung des Schönen erregt wird, und welches eben mit dem ästhetischen Wohlgefallen verknüpft ist. Denn dieses letztere ist nichts anders als die Lust an der Harmonie der Erkenntnißkräfte, welche durch die Beurtheilung des Gegenstandes entspringt, und mit welcher jenes Gefühl innigst verknüpft ist. Die Beurtheilung des Gegenstandes geht also im ästhetischen Urtheile vor dem Gefühle vorher, oder ist die Bedingung des letztern. Dadurch allein ist auch dessen Allgemeingültigkeit möglich.

§. 814. Das Bewußtseyn des harmonischen Spiels der Erkenntnißkräfte ist eigentlich das ästhetische Wohlgefallen selbst. Denn wir werden uns jener Thätigkeit im ästhetischen Urtheile nicht intellektuell, d. h. so bewußt, daß wir sie nach einem Begriffe des Objekts oder absichtlich bestimmen, sondern ästhetisch, d. h. durch Gefühl, welches das durch den

den schönen Gegenstand erzeugte freie Spiel der Erkenntnißkräfte erregt. Das Schöne oder Häßliche gefällt oder misfällt daher ohne Begriff des Objekts allgemein.

§. 815. Das Geschmacksurtheil hat daher nichts, als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes zum Grunde, oder die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen Zweck, ist der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils.

§. 816. Es ist daher von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig. Denn vollkommen heißt ein Ding, in so fern alles, was in ihm ist, zu dem zusammen stimmt, was das Ding seyn oder wozu es gebraucht werden soll. Zur Beurtheilung der Vollkommenheit eines Dinges gehört daher allemal die Vorstellung seines Zwecks oder ein Begriff von ihm, der aber zur reinen ästhetischen Beurtheilung gar nicht nöthig ist.

§. 817. Das Schöne kann indessen mit dem Vollkommnen verbunden seyn. Denn wird die Schönheit durch die Vollkommenheit eingeschränkt, und es findet an dem Gegenstande eine zwiefache oder gemischte Beurtheilung statt.

§. 818. Der Grund, daß das Geschmacksurtheil allgemein und für jedermann subjektiv nothwendig ist, beruhet darauf, daß man in jedem gleichartige Anlagen und gleichartige Erkenntnißkräfte, deren harmonische Thätigkeit durch gleiche Ursachen erregt werden kann, voraussetzt. Und da das ästhetische Ge-

Gefühl von jenem Spiele der Erkenntnißkräfte abhängig oder vielmehr mit ihm identisch ist, so ist das ästhetische Urtheil subjektiv nothwendig, und macht deshalb auf allgemeine Gültigkeit Anspruch.

§. 819. Das Geschmacksurtheil ist also 1) ästhetisch, und zwar uninteressirt, 2) hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes zum Grunde, und hat 3) subjektive allgemeine Gültigkeit, und 4) subjektive Nothwendigkeit.

§. 820. Wenn gleich das Geschmacksurtheil kein Interesse zum Bestimmungsgrunde haben darf (§. 810.), so kann doch ein solches damit verbunden werden, wenn nemlich eine andere Rücksicht mit dem Geschmacke verknüpft wird.

§. 821. Das Schöne in der Natur kann uns nemlich auf eine doppelte Art interessiren, d. h. uns bewegen, daß wir auch die Existenz des Schönen wünschen:

1) in wie fern es die Neigung befriediget, unsre Gefühle auch andern mitzutheilen, welche als Anlage zur Geselligkeit natürlich ist;
2) in wie fern wir darin einen Beweis von der Uebereinstimmung der Natur mit unsern subjektiven Anlagen finden.

§. 822. Das Schöne kann auch ein Produkt der menschlichen Kunst seyn. Die Kunst, welche die Hervorbringung des Schönen zum Objekten hat, heißt schöne Kunst.

III.
Von der Beurtheilung des Erhabenen.

§. 823. Was in der Anschauung über Vergleichung groß ist, wird Erhaben genannt.

§. 824. Das Wohlgefallen am Erhabenen hat eben so wohl subjektive Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit als das Wohlgefallen am Schönen, und beruhet auf einem ähnlichen Verhältnisse der Objekte zum Erkenntnißvermögen.

§. 825. Jedoch ist es das Erhabene, so wohl dem Gefühle, als dem Objekte, als auch dem Verhältnisse nach, in welchen sich das Gemüth zu den Gegenständen befindet, von dem Schönen verschieden. Denn

1) das Schöne ist mit einer positiven Lust, das Erhabene aber nur mit einer negativen Lust (Bewunderung) verknüpft. Erstere ist lustiger, diese ernsthafter Art.

2) Das Schöne besteht in einer begrenzten Form, das Erhabene ist unbegrenzt und formlos.

3) Das Schöne führt eine Zweckmäßigkeit der Form bey sich, so daß es für unsre Urtheilskraft gleichsam vorher bestimmt zu seyn scheint; das Erhabene erscheint der Form nach zweckmäßig für unsre Urtheilskraft, und für die Einbildungskraft gleichsam gewaltthätig.

§. 826. Das Gefühl des Erhabenen hat aber darin seinen Grund, daß durch die Anschauung eines für unsre Einbildungskraft grenzenlosen Gegenstandes die Idee des Unendlichen versinnlichet, und dadurch in uns das Bewußtseyn eines Vermögens un-

sers Gemüths rege gemacht wird, wodurch wir uns über die sinnliche Natur erhoben fühlen. Das folgende wird dieses näher beweisen.

§. 827. Es giebt zweyerley Arten von Größen, wodurch das Gefühl des Erhabenen erzeugt werden kann, die extensiven und intensiven. Erstere können das Mathematisch-Erhabene, letztere das Dynamisch-Erhabene genennt werden.

§. 828. Die ästhetische Zusammenfassung des Mannichfaltigen in einer Anschauung der Einbildungskraft, hat ihre eigne Grenzen, und wenn daher ein sinnlicher Gegenstand eine Größe hat, welche die Einbildungskraft nicht mehr fassen kann, so wird sich das Subjekt seiner Unfähigkeit den Gegenstand ganz in der Einbildung darzustellen bewußt.

§. 829. In dieser Darstellung einer Größe, welche alles Fassungsvermögen der Einbildungskraft übersteigt, erblickt aber die Vernunft eine Anschauung, welche ihrem Begriff der unbedingten Größe oder des Unendlichen zwar nicht correspondirt, weil das Ganze nicht vorgestellt werden kann, aber ihr doch das Erhabene dieser Idee anschaulich darlegt. Die Einbildungskraft wird also in Beurtheilung des Erhabenen auf die Vernunft bezogen, um mit deren Ideen überhaupt zusammen zu stimmen.

§. 830. Man sieht hieraus, daß die wahre Erhabenheit nicht so wohl in dem Naturobjekte, als vielmehr in dem Gemüthe des Urtheilenden gesucht werden muß.

§. 831. Das Gefühl des Erhabenen ist ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungs-

ver-

vermögen an einem Gegenstande, die darin doch als zweckmäßig vorgestellt wird, welches wieder mit Lust verknüpft ist. Für unsre Einbildungskraft nemlich ist eine Größe nur alsdann zweckmäßig, wenn sie von ihr zusammengefaßt, und als ein Ganzes vorgestellt werden kann. Wenn nun eine Größe von der Beschaffenheit ist, daß sie fast schon unser Fassungsvermögen übersteigt, und der Gedanke, daß sie noch weit größer sey, als wir sie vorstellen, zur ästhetischen Zusammenfassung in eine noch größere Einheit auffordert; so fühlen wir unsre Schranken, und dieses Gefühl ist Unlust. Aber diese Unlust wird doch ganz zweckmäßig vorgestellt, weil diese Möglichkeit einer steten Erweiterung, und diese Unmöglichkeit je das Ganze durch die Einbildungskraft fassen zu können, als sehr zweckmäßig vorgestellt, weil gerade diese Unmöglichkeit das Mittel ist, sich der Vernunftidee eines absoluten Ganzen recht lebhaft bewußt zu werden, wodurch denn die Unlust wieder aufgehoben wird.

§. 832. Das Gefühl des Mathematisch-Erhabenen macht also das Bewußtseyn eines Vermögens übersinnlicher Begriffe in uns rege, und belebt dasselbe. Wir müssen uns dadurch selbst erhaben fühlen.

§. 833. Das Dynamisch-Erhabene besteht in der ästhetischen Vorstellung einer Macht, die allen menschlichen Natur-Kräften ins Unendliche überlegen ist, aber ihnen doch kein Unglück drohet. Es ist aber etwas Furchtbares, wovor man sich jedoch nicht fürchten darf. Denn wirkliche Furcht würde das Spiel der Erkenntnißkräfte aufheben.

§. 834.

§. 834. Die nach der ästhetischen Beurtheilung unendliche Macht der Natur in ihren furchtbaren Erscheinungen läßt uns unser Unvermögen fühlen, und so fern ist in dem Gefühl des Erhabenen Unlust. Aber zugleich wird dadurch das Bewußtseyn unsers Vermögens, wodurch wir uns über die ganze Macht der Natur erheben können (der sittlichen Vernunft und der Freiheit), in uns lebendig gemacht, welches die Unlust in eine sehr anziehende und höchst interessante Lust verwandelt.

§. 835. Das Wohgefallen im Gefühle des Erhabenen betrifft also das sich bey dieser Gelegenheit ästhetisch offenbarende Vermögen, das über alle Macht der Natur erhaben ist. Es sind also nicht die blinden Kräfte der Natur, welche eigentlich das Erhabene ausmachen, sondern die dadurch erregten Ideen, welche durch die Anschauung der Natur nach ästhetisch vorgestellt werden.

§. 836. Um daher für das Gefühl des Erhabenen empfänglich zu seyn, wird ein höherer Grad von Kultur des Erkenntnißvermögens vorausgesetzt, als zum Gefühl des Schönen. Denn die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen, —

§. 837. Dennoch hat es seine Grundlage in der menschlichen Natur, nemlich in der Anlage zum Gefühl für praktische Ideen. Eben daher kann das Urtheil über das Erhabene auch auf subjektive Nothwendigkeit, folglich allgemeine Beystimmung Anspruch machen.

Zweiter Abschnitt.
Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

I.
Nähere Bestimmung ihres Begriffes.

§. 838. Es soll in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft die Möglichkeit oder der Grund der Urtheile aufgedeckt werden, wodurch wir die Gegenstände als Zwecke der Natur beurtheilen.

§. 839. Eine subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besondern Gesetzen zur Faßlichkeit für die menschliche Urtheilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen in ein System derselben anzunehmen, dazu findet sich ein hinreichender Grund in dem Verhältnisse des Erkenntnißvermögens zu den Objekten. Denn, da die Vorstellung der Dinge etwas in uns ist; so kann sie auch als geschickt und tauglich zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unsers Erkenntnißvermögens a priori gedacht werden. Daß aber Dinge der Natur auch einander als Mittel zu Zwecken dienen, dieses anzunehmen, dazu findet sich weder a priori noch a posteriori ein hinreichender Grund, da es weder mit dem Begriffe der Natur nothwendig zusammenhängt, noch die Erfahrung eine solche Kaussalität darstellt.

§. 840. Dennoch kann die Urtheilskraft nicht umhin, manche Dinge in der Natur als Zwecke, und selbst die ganze Natur als Einen Zweck zu betrachten. Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft soll die Gründe dieses Verfahrens erforschen.

II.

II.

Von der Beurtheilung der Naturdinge als Zwecke.

§. 841. Man muß zuerst die objektive Zweckmäßigkeit, welche blos formal ist, von derjenigen, welche material ist, wohl unterscheiden. Jene, welche sich z. B. an den geometrischen Figuren findet, ist von dem Begriffe eines Zweckes unabhängig.

§. 842. Die materiale Zweckmäßigkeit ist aber wieder entweder die äußere (relative) oder innere, je nachdem die Dinge entweder blos als Mittel für andere, oder für sich selbst als Zwecke (Kunstprodukte) betrachtet werden.

§. 843. Die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nutzbarkeit der Dinge zu allerley Zwecken. Ob diese Zwecke seyn, läßt sich durch bloße Naturbetrachtung niemals ausmachen.

§. 844. Soll ein Ding in der Natur als Zweck nothwendig beurtheilt werden, so darf es seiner Form nach, nicht nach bloßen Naturgesetzen als möglich gedacht werden können, sondern muß Vernunftbegriffe als Ursache voraussetzen.

§. 845. Soll aber ein Ding nicht für ein Produkt menschlicher Kunst, sondern für einen Naturzweck gehalten werden, so muß es von sich selbst Ursache und Wirkung seyn; eine Art von Kausalität, die wir zwar denken, aber nicht begreifen können.

§. 846. Es gibt nemlich eine doppelte Art von ursachlicher Verknüpfung; 1) Die Kausalverknüpfung

der

der wirkenden Ursachen (nexus effectivus) eine Reihe, in welcher die Wirkung nicht Ursache ihrer eignen Wirkung seyn kann. 2) Die Kaussalverbindung der Endursachen (nexus finalis), die nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht wird, worin die Wirkung zugleich Ursache ihrer eignen Ursache ist. Man kann die erstere auch die Verbindung der realen, die leztere die Verbindung der idealen Ursachen nennen.

§. 847. Zu einem Dinge als Naturzweck wird erfordert:

1) Daß die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze als möglich gedacht werden können. Denn das Ding ist unter einer Idee befaßt, die alles in ihm a priori bestimmen muß;

2) Daß die Theile wechselseitig von einander Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn so allein kann die Idee des Ganzen die Form und Verbindung aller Theile bestimmen.

§. 848. In einem Körper, welcher Naturzweck ist, wird daher die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden müssen. Ein jeder Theil wird nicht nur als durch alle übrige, und um der andern und des Ganzen willen existiren, sondern als ein die andern Theile hervorbringendes Werkzeug oder Organ gedacht. Ein solches Produkt ist ein organisirtes und organisirendes Wesen.

§. 839. Ein organisirtes Wesen ist nicht blos Maschine mit bewegender Kraft; es besizt auch eine

de bildende Kraft, und hat ein Vermögen, diese sol-
chen Materien mitzutheilen, die sie noch nicht haben;
also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche
durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt
werden kann.

§. 850. Die Natur wirkt in den organisirten Wesen nicht als ein Analogon der Kunst, denn es ist kein Künstler außer ihr, der die Materie formte, sie formen sich selbst; auch nicht als Analogon des Lebens. Denn weder Leben noch Seele kann ihm mit Grunde beigelegt werden. Es muß vielmehr ein eignes inneres organisirendes Princip einer bildenden Kraft in ihnen vorausgesetzt werden.

§. 851. Der Begriff eines Naturzwecks ist daher kein objektives Merkmal der organisirten Wesen, sondern nur eine subjektive aber doch nothwendige Regel für die Urtheilskraft, um über den obersten Grund der organisirten Gegenstände zu reflektiren, den wir mit unserm praktischen Vernunftvermögen in Analogie betrachten.

§. 852. Die organisirten Wesen sind es daher allein, welche einer Teleologie in der Naturwissenschaft den Eingang eröffnen, weil die Möglichkeit einer Kaussalität der Natur nach Zwecken a priori gar nicht eingesehen werden kann.

§. 853. Das Princip über die organischen Wesen zu reflektiren, ist: daß in denselben alles Zweck und wechselseitig auch Mittel sey.

§. 854. Dieses Princip [illegible], wird zwar durch die Erfahrung veranlaßt, aber der

Um-

der wirkenden Ursachen (nexus effectivus) eine Reihe, in welcher die Wirkung nicht Ursache ihrer eignen Wirkung seyn kann. 2) Die Kaussalverbindung der Endursachen (nexus finalis), die nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht wird, worin die Wirkung zugleich Ursache ihrer eignen Ursache ist. Man kann die erstere auch die Verbindung der realen, die leztere die Verbindung der idealen Ursachen nennen.

§. 847. Zu einem Dinge als Naturzweck wird erfordert:

1) Daß die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze als möglich gedacht werden können. Denn das Ding ist unter einer Idee befaßt, die alles in ihm a priori bestimmen muß;

2) Daß die Theile wechselseitig von einander Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn so allein kann die Idee des Ganzen die Form und Verbindung aller Theile bestimmen.

§. 848. In einem Körper, welcher Naturzweck ist, wird daher die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden müssen. Ein jeder Theil wird nicht nur als durch alle übrige, und um der andern und des Ganzen willen existiren, sondern als ein die andern Theile hervorbringendes Werkzeug oder Organ gedacht. Ein solches Produkt ist ein organisirtes und organisirendes Wesen.

§. 839. Ein organisirtes Wesen ist nicht blos Maschine mit bewegender Kraft; es besizt auch eine

ne bildende Kraft, und hat ein Vermögen, diese sol-
chen Materien mitzutheilen, die sie noch nicht haben;
also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche
durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt
werden kann.

§. 850. Die Natur wirkt in den organisirten We-
sen nicht als ein Analogon der Kunst, denn es ist kein
Künstler außer ihr, der die Materie formte, sie for-
men sich selbst; auch nicht als Analogon des Lebens.
Denn weder Leben noch Seele kann ihm mit Grun-
de beigelegt werden. Es muß vielmehr ein eignes
inneres organisirendes Princip einer bildenden Kraft
in ihnen vorausgesetzt werden.

§. 851. Der Begriff eines Naturzwecks ist da-
her kein objektives Merkmal der organisirten Wesen,
sondern nur eine subjektive aber doch nothwendige
Regel für die Urtheilskraft, um über den obersten
Grund der organisirten Gegenstände zu reflektiren,
den wir mit unserm praktischen Vernunftvermögen
in Analogie betrachten.

§. 852. Die organisirten Wesen sind es daher
allein, welche einer Teleologie in der Naturwissen-
schaft den Eingang eröffnen, weil die Möglichkeit ei-
ner Kaussalität der Natur nach Zwecken a priori gar
nicht eingesehen werden kann.

§. 853. Das Princip über die organischen We-
sen zu reflektiren, ist: daß in denselben alles Zweck
und wechselseitig auch Mittel sey.

§. 854. Dieses Princip [illegible], wird
zwar durch die Erfahrung veranlaßt, aber der

 Um-

Umstand, daß wir es allgemein machen, und ihm Nothwendigkeit beilegen, hat in der Natur der Urtheilskraft seinen Grund, und es ist daher eine Maxime der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen zu nennen, und nach ihr müssen wir Alles, was sich in einem organischen Wesen findet, teleologisch beurtheilen.

§. 855. Haben wir aber einmal Naturprodukte gefunden, die nur nach dem Begriffe der Endursachen gedacht werden können, und sind auf diese Art zur Voraussetzung eines übersinnlichen Princips gelanget; so werden wir auch dasselbe Princip als gültig für das Naturganze erachten, und daher jedes Naturding, als zu einem System der Zwecke gehörig, beurtheilen dürfen, ob es gleich nicht verstattet werden kann, in der Naturwissenschaft den Begriff einer höchsten Intelligenz zu gebrauchen, um die Zweckmäßigkeit der Natur daraus zu erklären.

§. 856. Ob also die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, darüber bestimmt die Physik nichts. Genug, daß die organisirten Wesen allein unter der Idee der Zwecke nach Naturgesetzen erkennbar und erklärbar sind. Das Princip, die Naturdinge als Zwecke zu betrachten, bleibt stets subjektiv.

§. 857. So bald dieser Grundsatz als objektiv gedacht und also behauptet wird, daß die Erzeugung der organischen Wesen schlechterdings einer Intelligenz zu ihrer Ursache bedürfe, ist es unerweislich, und muß Widerspruch erregen.

§. 858. Dagegen kann er keinen Widerspruch finden, wenn er blos andeutet, daß wir es nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens unentbehrlich nöthig haben, der Natur den Begriff einer Absicht unter zu legen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen. Dieser Begriff ist also für den Erfahrungsgebrauch unsrer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime. Ob es aber für jeden andern Verstand schlechterdings auch nothwendig sey, so zu denken, ob also ein Objekt da sey, das diesem Begriffe einer Ursache mit Absicht entspricht, ist hierdurch noch gar nicht bestimmt.

§. 859. So lange wir jenen Grundsatz (§. 858.) blos als Leitfaden gebrauchen, die Beschaffenheit gewisser Naturdinge kennen zu lernen, kann man seine Richtigkeit nicht bezweifeln. Suchen wir aber vermöge jenes Begriffes von Endursachen über die Natur hinaus zu gehen, und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen zu knüpfen; so entstehen verschiedene metaphysische Systeme, wovon aber keines eine strenge Prüfung aushält, oder Wahrheit sichert.

§. 860. Man behauptet nemlich sodann entweder, daß die Technik der Natur unabsichtlich oder absichtlich sey.

§. 861. Diejenigen, welche das erstere annehmen, lassen die Technik der Natur entweder durch Zufall oder durch eine Naturnothwendigkeit, (Ca-

rum) begründen. Von jenem System wird Epikur, von diesem Spinoza als Urheber genannt.

§. 861. Diejenigen, welche die Technik der Natur für absichtlich ausgeben, legen entweder der Materie selbst ein Leben bei, und nehmen eine Art von Weltseele an (Hylozoismus), oder einen verständigen hyperphysischen Urgrund des Weltalls, d. i. einen lebendigen Gott (Theismus).

§. 862. Allein keines dieser Systeme leistet das, was es vorgiebt. Die beiden ersteren erklären die Technik der Natur gar nicht, und können doch auch den Ungrund derselben nicht darthun. Die beiden letzteren können die reale Möglichkeit ihrer hypothetischen Gründe nicht darthun. Denn weder die Möglichkeit einer belebten Materie noch einer beseelten Natur läßt sich beweisen. Es läßt sich aber auch die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus nicht erkennen, und dieses würde doch geschehen müssen, wenn man auf eine Intelligenz mit Gewißheit schließen wollte.

§. 863. Alles was sich daher herausbringen läßt, ist, daß wir die Zweckmäßigkeit der Natur nur durch einen obersten Verstand als Weltursache erklären können. Denn so bald wir ein Ding als Zweck denken, so verbinden wir unvermeidlich auch den Begriff der Zufälligkeit damit, und wir können uns von der Möglichkeit einer Welt mit organisirten Produkten schlechterdings keinen Begriff machen, wenn wir uns nicht eine absichtlich wirkende Ursache derselben denken.

§. 864.

§. 864. Dennoch bleibt der Gegenstand dieses Begriffes für das menschliche Erkenntnißvermögen ganz unerreichbar, und der Begriff ist nur von regulativen und subjektiven Gebrauche für uns.

§. 865. Vielleicht würden wir zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur keinen Unterschied finden, müßte nicht unsre Urtheilskraft ein Gesetz zur Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine haben. Da nun aber das Besondere in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft auch Gesetzlichkeit dieses Zufälligen fordert; so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger Begriff seyn.

§. 866. Für unsern Verstand kömmt durch die Verbindung der Theile zum Ganzen ein Mechanisches aber nicht ein Ganzes als Zweck heraus. Daraus folgt indessen nicht, daß dieses für jeden Verstand so sey. Dies setzt aber voraus, daß die materiellen Dinge Erscheinungen sind, in welchem Falle allein wir die Einzelnen als Gegenstand der Sinne nach mechanischen, und als Gegenstand der Vernunft nach teleologischen Gesetzen als Wirkung eines übersinnlichen Realgrundes ohne Widerspruch beurtheilen können.

§. 867. Ohne die Erklärung der Natur durch ihren Mechanismus kann keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden, und ohne die Erklärung der Natur nach dem Princip der Zwecke kann man keinen Grund der Möglichkeit zufälliger Formen der Natur annehmen, und da das Princip, unter wel-

chem der Mechanismus so wohl als der teleologische Technicismus stehen mögen, transscendent ist; so können wir beide Principien in der Erklärung eben desselben Naturprodukts nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Kausalität nach Zwecken verständlich ist.

§. 868. Beide Principien sind jedoch zur Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke nothwendig. Keins von beiden läßt sich an die Stelle des andern setzen, sondern nur der Mechanismus dem Technicismus unterordnen.

§. 869. Unser Grundsatz muß seyn: Alle Produkte und Ereignisse der Natur möglichst mechanisch zu erklären, dabey aber nie aus den Augen zu verlieren, daß wir diesen Mechanismus doch zuletzt einer Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen.

§. 870. Bei dieser letzteren Reflexion haben wir aber nicht blos auf die innere, sondern auch auf die äußere Zweckmäßigkeit der Dinge (§. 842.) zu sehen.

§. 871. Wenn man nun fragt: Wozu ein Ding da ist? so wird es, wenn es irgend einen Zweck hat, entweder als Endzweck oder als Mittel (bedingter Zweck) existiren. Um ein System der Zwecke der Natur zu denken, bedürfen wir der Idee eines letzten Zwecks der Natur, der aber abermals eines Endzwecks bedarf. Denn der letzte Zweck der Natur kann doch als Naturding niemals ein Endzweck (absoluter Zweck) seyn, dieser muß immer außerhalb der Natur gesucht werden.

§. 872.

§. 872. Der Mensch, seiner Gattung nach, ist als der letzte Zweck der Natur zu betrachten, und zwar nicht so wohl seine Glückseligkeit als vielmehr seine Cultur.

§. 873. In dem Menschen aber liegt auch der Endzweck der Schöpfung, nemlich das Moralische, worauf sich zuletzt alles beziehen muß.

§. 874. Den letzten Zweck in der Natur findet man durch Physik, den Endzweck nur durch Moral. Daher die physische Teleologie mit einer moralischen Teleologie in Verknüpfung treten muß, wenn die Vorstellung von einem Systeme der Zwecke vollendet werden soll.

§. 875. Die moralische Teleologie führt allein zur richtigen Theologie. Dieser Uebergang wird sich am richtigsten nach der Kritik der praktischen Vernunft aus einander setzen lassen.

Dritter Theil.

Kritik der praktischen Vernunft.

I.

Nähere Bestimmung des Begriffes der praktischen Vernunft.

§. 876. Die Kritik der praktischen Vernunft kritisirt das ganze praktische Vermögen der Vernunft, und soll dadurch darthun, daß es reine praktische Vernunft gebe.

§. 877. Die Vernunft wird aber praktisch genannt, in wiefern ihre Erkenntnisse Bestimmungsgründe des Willens enthalten, und wenn dieses reine Erkenntnisse sind, so heißt sie reine praktische Vernunft.

§. 878. Die Kritik der praktischen Vernunft wird zuerst das praktische Vermögen des Menschen zergliedern, und sodann zeigen, wie der scheinbare Widerstreit, welcher aus der Anwendung ihrer Begriffe entsteht, aufgelöset werden kann.

§. 879. In der Zergliederung suchen wir erstlich einen reinen praktischen Grundsatz, bestimmen zweitens das Objekt des Willens, in wie weit es durch diesen Grundsatz bestimmt ist, und geben drittens die Triebfedern an, wodurch der praktische Grundsatz in Wirksamkeit gesezt wird.

Erstes Buch.

Analytik der praktischen Vernunft.

I.

Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.

§. 880. Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, heißen praktische Grundsätze. Werden sie blos als gültig für alle Handlungen eines Subjekts vorgestellt, so heißen sie Maximen; in wie fern sie aber als gültig für alle vernünftige Wesen gedacht werden, heißen sie Gesetze.

§. 881.

§. 881. Alle praktiſchen Principien, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, ſind keine praktiſchen Geſetze, denn ein Objekt kann nur, in ſo fern ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens ſeyn, als es Luſt verurſacht. Ob es aber dergleichen verurſachen werde, kann nie a priori erkannt werden. Folglich ſind alle dergleichen Grundſätze empiriſch, haben alſo keine abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit, können alſo auch nie als Geſetze erkannt werden.

§. 882. Da das begehrte Objekt die Materie des Begehrungsvermögens heißt, ſo können ſolche Principien, welche ſie als Beſtimmungsgrund des Willens enthalten, auch materiale Principien heißen.

§. 883. Alle materialen Principien laſſen ſich zuletzt auf das Princip der eignen Glückſeligkeit reduciren, denn die Objekte werden darin um der damit verknüpften Luſt willen begehrt. Das Streben nach einem Zuſtande, der ſo viel als möglich mit Luſt verknüpft iſt, iſt daher der Grund des Begehrens. Ein ſolcher Zuſtand heißt aber Glückſeligkeit.

§. 884. Eine Maxime kann nur dann als praktiſches Geſetz (§. 880.) gedacht werden, wenn ihre Form einen Beſtimmungsgrund des Willens enthält. Die Form der praktiſchen Grundſätze beſteht darin, daß ſie ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, oder daß ſie allgemein für jedermann als praktiſche Grundſätze gedacht werden können. Nur dieſer Umſtand als Beſtimmungsgrund gedacht, wird ein Princip zum praktiſchen Geſetze qualiſiciren.

§. 885. Sollte aber die bloße Form eines Grundsatzes einen Bestimmungsgrund für den Willen enthalten können, so muß dieses schlechterdings ein freier Wille seyn. Denn die Form eines Grundsatzes ist eine bloße Vernunftvorstellung — eine Idee, welche an sich als Erscheinung keine Kraft besitzt, die entgegengesetzten Bestrebungen zu verhindern, oder die Naturkräfte ihr gemäß zu dirigiren. Soll ihr also Wirksamkeit und Einfluß auf die Handlungen verschaft werden, so muß dieses durch ein Princip geschehen, welches von dem Naturgesetz der Kaussalität unabhängig ist. Ein solches Princip wird aber Freiheit genannt.

§. 886. Daß die Freiheit mit dem praktischen Gesetze in unmittelbarer Verbindung stehe, kann auch auf folgende Art erwiesen werden. Die Form in dem praktischen Grundsatze sagt nichts aus, als daß etwas allgemein gewollt werden solle. Soll dieses möglich seyn, so darf keine entgegenstehende, natürliche Ursache den Willen verhindern können, d. h. ein Wille, der sich durch die bloße Form des Gesetzes bestimmen will, muß unabhängig von allen Naturursachen wirken können, oder frei seyn.

§. 887. Mit dem Bewußtseyn des reinen praktischen Gesetzes ist daher das Bewußtseyn der Freiheit unmittelbar verknüpft.

§. 888. Und da ein freier Wille von der Materie des Gesetzes unabhängig ist, so kann ihn allein die gesetzgebende Form nothwendig bestimmen.

§. 889. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist daher:

Hand-

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

Dieſes Geſetz liegt unmittelbar in der Natur der praktiſchen Vernunft, und läßt daher keine fernere Ableitung zu. Sie giebt ſich dieſes Geſetz ſelbſt, und ihr Princip iſt daher Autonomie.

§. 890. Würde der Willkühr ihr Geſetz durch ein von ihr verſchiedenes Weſen gegeben, ſie alſo nicht durch ſich ſelbſt beſtimmt; ſo würde ihr Princip Heteronomie ſeyn.

§. 891. Alle materiale Principien würden heteronomiſch ſeyn. Denn das Verhältniß des Objekts auf das Subjekt, ob es Luſt oder Unluſt hervorbringen werde, oder nicht, hängt nie vom Willen allein ab, und deren Befolgung oder Nichtbefolgung würde nie von dem eignen freien Entſchluſſe aus Selbſtthätigkeit, ſondern ſtets von dem Einfluſſe fremder Urſachen abhängen, wenn nicht erſt von der Vernunft abhienge, nicht blos zu beurtheilen, ob jene Principien der allgemeinen Form der Vernunft gemäß ſind, ſondern auch ſich durch deren Vorſtellung zur Handlung beſtimmen zu laſſen.

§. 892. Es werden ſich alſo weder die ſubjektiven Principien der Willkühr, welche durch äußere Umſtände oder innere Gefühle beſtimmt ſind, noch die objektiven Principien, welche ſich von der Vollkommenheit oder des göttlichen Willens herſchreiben, an ſich moraliſche Principien ſeyn können. Blos das formale praktiſche Geſetz qualificirt ſich dazu.

§. 893. Dieses moralische Gesetz ist ein Faktum in uns, das aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfang unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärlich ist, und wodurch wir berechtiget und so gar genöthiget werden, uns als übersinnliche Wesen zu denken. Denn wir sind nach denselben Naturen unter der eignen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft, da jede sinnliche Natur nothwendig unter fremden oder ihm vorgeschriebenen und gegebenen Gesetzen steht.

§. 894. In wiefern daher ein Wille mit als ein Theil zur sinnlichen Natur gehört, sind die Objekte Ursachen seiner Vorstellungen, Handlungen und Entschliessungen; in wie fern also der Wille Ursache von Objekten seyn soll, kann er nicht als ein sinnliches Ding gedacht werden. Denn in diesem Falle bringt er eine Natur hervor, welche seinen Gesetzen unterworfen ist. Dergleichen Natur ist aber übersinnlich.

§. 895. In wie weit nun die Vernunft nach dem Sittengesetze handeln soll, soll sie auch eine diesem angemessene Ordnung der Natur hervorbringen, welche durch die Naturgesetze nicht wirklich ist. Es wird also die Vernunft durch dieses Gesetz als ein nicht sinnliches Princip gedacht, das auch eine nicht sinnliche Ordnung, nemlich eine moralische, die intelligibel ist, hervorbringen soll.

§. 896. Eben deshalb muß ein solcher Wille, der eine sittliche Ordnung hervorbringen, oder dem Sittengesetze soll folgen können, frey seyn. Diese Freiheit ist ein Daseyn in der intelligibeln Welt, das

wir

wir so wenig als das Bewußtseyn dieser Freiheit weiter erklären können.

§. 897. Das moralische Gesetz rechtfertigt also die Freiheit als etwas wirkliches, da die theoretische Vernunft blos die Möglichkeit der Freiheit annehmen durfte. Dennoch bleibt der Begriff der Freiheit in theoretischer Hinsicht immer nur Idee, und kann nie dazu dienen, die freie Natur selbst zu erkennen.

§. 898. Der Begriff eines Wesens mit freien Willen ist der Begriff einer causa noumenon, welcher zwar aus Mangel einer Anschauung theoretisch betrachtet, leer ist, aber die Möglichkeit eines solchen Begriffs ist doch theoretisch klar, und durch das moralische Gesetz wird er als praktisch nothwendig vorgestellt, und er bekömmt also dadurch praktische Realität, und bewirkt dadurch, daß auch von den übrigen Kategorien ein praktischer Gebrauch gemacht, und das Uebersinnliche durch sie in praktischer Hinsicht bestimmt werden kann.

II.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

§. 899. Ein Begriff der praktischen Vernunft ist die Vorstellung eines Gegenstandes als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.

§. 900. Um zu beurtheilen, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sey oder

nicht,

nicht, darf ich nur erforschen, ob es möglich oder unmöglich sey, durch sie diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn ich das Vermögen dazu hätte, ein gewisses Objekt wirklich werden würde.

§. 901. Was nun ein nothwendiges Objekt der reinen praktischen Vernunft ist, heißt absolut und in aller Rücksicht Gut, auch das moralische Gute, was aber diesem widerspricht, ist absolut und in jeder Rücksicht Böse, welches auch das moralische Böse genannt wird.

§. 902. Das moralische Gute (§. 901.) ist nichts anderes, als die durch das reine Sittengesetz bestimmte Gesinnung. Der Begriff des Guten ist also durch das moralische Gesetz bestimmt, und dieses geht daher vor jenem vorher. Das ist gut, was durch dasselbe bestimmt ist, was durch einen Bestimmungsgrund wirklich ist, der dem moralischen Gesetze widerspricht, ist böse.

§. 903. Der Begriff des moralischen Guten und Bösen ist also gänzlich von dem Angenehmen und Unangenehmen, so wie von dem Nützlichen und Schädlichen verschieden. Angenehm ist das, was in der Empfindung Lust verursacht, so wie das, was Unlust oder Schmerz hervorbringt, unangenehm genannt wird. Das, was zu etwas andern also relativ gut oder nicht gut ist, heißt das Nützliche oder Schädliche. So wohl das Angenehme als das Nützliche kann nur a posteriori bestimmt werden. Das moralische Gute aber ist a priori durch den Willen selbst bestimmt, und in dieser Hinsicht ist der Begriff

griff des Guten ein Modus der Kategorie der Kausalität.

§. 904. Gebraucht man die Kategorien, welche im theoretischen Gebrauche das Mannichfaltige gegebener Anschauungen in Einem Bewußtseyn vereinigen, dazu, um das Mannichfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewußtseyns in einem rein vernünftigen Willen zu unterwerfen, so entspringen Kategorien der praktischen Vernunft oder Kategorien der Freiheit. Ihnen liegt die Form einer freien Willkühr zum Grunde, welche sie unmittelbar bestimmen, und dadurch praktisch gültige Erkenntnisse hervorbringen.

§. 905. Es können nemlich die Willensbestimmungen seyn:

1) Der Quantität nach: einzelne (Willensordnungen) besondere (Vorschriften) oder allgemeine (Gesetze).

2) Der Qualität nach: Regeln des Begehens, des Unterlassens, oder der Ausnahme.

3) Der Relation nach können sie sich beziehen auf die Persönlichkeit, auf den Zustand der Person, oder wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4) Der Modalität nach können sie entweder das Erlaubte oder Unerlaubte, die Pflicht oder das Pflichtwidrige, vollkommne oder unvollkommne Pflichten betreffen.

§. 906. Um das, was in den praktischen Grundsätzen allgemein gesagt wird, auf eine Handlung in con-

concreto anzuwenden, dazu gehört praktische Urtheilskraft.

§. 907. Es kömmt aber bei der Subsumtion einer uns in der Sinnenwelt möglichen Handlung nicht so wohl auf die physische Möglichkeit der Handlung an; denn diese gehört für die Beurtheilung der theoretischen Vernunft. Sondern es kömmt hierbey darauf an, daß die Handlung in die Form eines allgemeinen Gesetzes passe.

§. 908. Dieses zu erforschen, muß sich der Verstand des Begriffes eines Gesetzes bedienen, das in Dingen in concreto dargestellt werden kann, d. h. eines Naturgesetzes, welches daher der Typus des Sittengesetzes genannt werden kann.

§. 909. Die Regel bey der Beurtheilung einer Handlung nach sittlichen Principien ist daher: Frage dich selbst, ob du wollen könnest, daß die Handlung nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehe.

§. 910. Dieser Typus ist indessen nicht der Bewegungsgrund selbst, sondern nur das Mittel, um die Gesetzmäßigkeit einer Handlung zu erkennen.

III.

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

§. 911. Den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens nennt man die Triebfeder. Diese kann in einem moralisch guten Willen nichts anders seyn, als das moralische Gesetz selbst.

§. 912. Es kann aber das Sittengesetz nicht anders Triebfeder werden, als wenn dessen Vorstellung selbst etwas Subjektives, d. h. ein Gefühl im Subjekte wirkt, welches eben das moralische Gefühl seyn wird.

§. 913. Das moralische Gesetz thut einerseits den sinnlichen Neigungen Abbruch, und so fern wirkt es im Subjekt Unlust, andererseits aber führt es auch das Bewußtseyn eines über alle Sinnlichkeit erhabenen Vermögens bei sich, und dieses Bewußtseyn muß mit Lust verknüpft seyn. Aus der Mischung beider Gefühle entspringt das, was wir Achtung nennen. Die Fähigkeit überhaupt, durch die Vorstellung des moralischen Gesetzes zu Gefühlen bestimmt zu werden, kann der moralische Sinn heißen, so wie das in demselben gewirkte Gefühl das moralische Gefühl genannt wird.

§. 914. Die Achtung ist eigentlich die Sittlichkeit selbst, in so fern sie den sinnlichen Triebfedern entgegen wirkt, und dem moralischen Gesetze Einfluß verschafft.

§. 915. Das Bewußtseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz ist Achtung für dasselbe; die Handlung darnach heißt Pflicht, welche in ihrem Begriffe praktische Nöthigung enthält, d. i. die Handlung muß mit Selbstbilligung geschehen, wenn sie auch ungern geschähe.

§. 916. Objektiv fordert also der Begriff der Pflicht Uebereinstimmung mit dem Gesetze, d. i. Legalität der Handlung; subjektiv Achtung für das Gesetz, d. i. Moralität der Handlung.

§. 917.

§. 917. Die Pflicht hat ihren Ursprung nirgends als in der Persönlichkeit, d. i. in der Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, die doch zugleich als das Vermögen eines Wesens betrachtet wird, des eigenthümlichen, nemlich von seiner eignen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist, und also zur intelligibeln Welt gehört.

§. 918. Aus den bisherigen Betrachtungen erhellet, daß die Sittenlehre keine Glückseligkeitslehre sey, obgleich deshalb die erstere der letzteren nicht entgegen gesetzt ist.

Zweites Buch.

Dialektik der praktischen Vernunft.

§. 919. Aus der Anwendung der Vernunft oder der Totalität der Bedingungen entspringt jederzeit ein Schein, der sich durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst ankündiget.

§. 920. Auch die reine praktische Vernunft sucht die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes.

§. 921. Das Höchste kann das Oberste oder auch das Vollendete bedeuten. Tugend ist die oberste Bedingung aller Glückseligkeit, folglich das oberste Gut. Das vollendete Gut schließt aber auch Glückseligkeit in sich, denn der Glückseligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig seyn, kann

mit

mit dem vollkommnen Willen eines vernünftigen Wesens nicht beysammen bestehen.

§. 922. Zwey in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft seyn. Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei specifisch verschiedene Elemente des höchsten Gutes, werden also auch verbunden gedacht werden müssen, daß die eine eine Folge der andern ist.

§. 923. Diese Synthesis der beiden Elemente des höchsten Gutes kann nun entweder so gedacht werden, daß die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Tugend, oder, daß die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit sey. Beides ist aber unmöglich. Das erste, weil die Tugend aus Freyheit entspringt, und das moralische Gesetz allein ihr Bestimmungsgrund seyn muß; das zweyte, weil die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung nicht auf Moralgesetzen, sondern auf Naturgesetzen beruhet. Hiernach würde das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, folglich auch das moralische Gesetz, welches dasselbe zu befördern gebietet, unmöglich seyn.

§. 924. Dieser scheinbare Widerstreit löset sich aber dadurch auf, daß es zwar schlechterdings falsch ist, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, daß es aber nur in gewisser Rücksicht oder bedingter Weise falsch ist, daß Tugendgesinnung glücklich mache. Nemlich dieses ist nur in so fern falsch, als man die Tugend wie eine Ursache in der Sinnenwelt betrachtet, welche die Dinge, die zur Glückseligkeit noth-

wendig sind, hervorbrächte. Daher kann es sehr möglich gedacht werden, daß der intelligible Urheber der Natur die Glückseligkeit mit der Tugend verbindet, und Sittlichkeit der Gesinnungen wird auf diese Weise allerdings in einer, obgleich nur mittelbaren Verknüpfung mit der Glückseligkeit stehen; so daß jene als eine idealische Ursache, und diese als eine idealische Wirkung derselben zu betrachten ist.

§. 925. Hieraus folgt also, daß Sittlichkeit das eine Element, Glückseligkeit aber das zweite Element des höchsten Gutes ausmache, jedoch so, daß diese nur die moralisch-bedingte aber doch nothwendige Folge der ersteren sey. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, und sie muß sich dasselbe nothwendig als möglich vorstellen.

§. 926. Die Möglichkeit, d. h. die Ausführbarkeit der Realisirung des höchsten vollendeten Guts kann nur durch die theoretische Vernunft gedacht werden. Da nun das höchste Gut, als ein nothwendiges Objekt der praktischen Vernunft vorgestellt wird, und sich an dem, was die praktische Vernunft fodert, nicht zweifeln läßt; so muß die theoretische Vernunft diejenigen Sätze annehmen, welche unabtrennlich zur Vorstellung der Möglichkeit des höchsten Gutes gehören. Denn die praktische Vernunft ist das Höchste und Erste in dem Menschen. Sie kann daher in Ansehung dessen, was zum Wesen und zur Möglichkeit der Vorstellung ihrer Objekte gehört, die spekulative Vernunft bestimmen, diejenigen Objekte an-

anzunehmen, welche mit der Möglichkeit der Vorstellung ihrer Objekte nothwendig verknüpft sind.

§. 927. Dergleichen Säze kann man Postulate der praktischen Vernunft nennen, weil nicht theoretische Gründe der Anschauung oder der Bedingung einer möglichen Erfahrung, sondern praktische Ideen zur Annehmung derselben nöthigen.

§. 928. Dergleichen Postulate der reinen praktischen Vernunft gibt es drey, nemlich die Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes. Freiheit ist die nothwendige Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Wesens überhaupt; Unsterblichkeit die Bedingung, unter welcher allein die Sittlichkeit als das eine Element des höchsten Guts; und Gott die Bedingung, unter der allein die Wirklichkeit der proportionirlichen moralischen Glückseligkeit als das andere Element des höchsten Guts gedacht werden kann. Von der Freiheit ist schon oben (§. 896.) geredet worden.

§. 929. Die völlige Angemessenheit unsers Willens zum moralischen Gesetze, d. i. die Heiligkeit, ist die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Diese kann aber bey einem Wesen der Sinnenwelt nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus angetroffen werden. Einen solchen Progressus fodert also die Realität des höchsten Guts. Da nun selbiger blos unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich ist, eine solche Fortdauer aber die Unsterblichkeit der Seele heißt; so ist die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

§. 930. So wie nun das moralische Gesetz zur Vollständigkeit des ersten Elements des höchsten Gutes, nemlich der Sittlichkeit, die Unsterblichkeit der moralischen Wesen verlangt: so fodert es zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nemlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, die Existenz Gottes.

§. 931. Denn wir können eine Realität der in der praktischen Vernunft unzertrennlichen Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit (§. 927.) ohne eine Ursache derselben nicht denken. So nothwendig wir also die erstere annehmen müssen, eben so nothwendig ist auch die Voraussetzung der letztern. Diese Ursache soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur mit der Moralität der vernünftigen Wesen enthalten. Eine solche Ursache aber müssen wir so denken, daß sie jene Harmonie einer Idee gemäß hervorbringe. Ein solches Wesen aber heißt eine Intelligenz, und seine Kaussalität ist ein Wille. Folglich ist es ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist, d. h. es muß die Existenz Gottes angenommen werden.

§. 932. Die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, ist subjektiv, d. i. moralisches Bedürfniß, nicht objektiv, d. h. nicht Pflicht.

§. 933. So führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote.

§. 934. Die Moral lehrt uns, wie wir uns der Glückseligkeit würdig machen sollen; die Religion ver-

verheißt uns, daß wir zur Glückseligkeit gelangen werden, wenn wir uns durch Tugend derselben würdig gemacht haben.

§. 935. Der letzte Zweck Gottes bey der Schöpfung der Welt ist das höchste Gut, wozu auch die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen als die Bedingung gehört, unter welcher sie allein der Glückseligkeit durch die Hand eines weisen Urhebers theilhaftig werden können.

§. 936. Der Mensch ist daher Zweck an sich selbst, und die Menschheit in unserer Person muß uns heilig seyn, da der Mensch das Subjekt des moralischen Gesetzes ist, um dessen Willen und in Einstimmung mit welchem allein etwas heilig seyn kann.

§. 937. Die Postulata sind keine theoretischen Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, die den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen objektive Realität geben.

§. 938. Die aus Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Voraussetzung der objektiven Realität des höchsten Guts führet also durch Postulate zur Auflösung der Aufgaben, welche die spekulative Vernunft aufzulösen nicht vermochte.

§. 939. Unterdessen sind jene Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott keine die menschliche Einsicht erweiternde Erkenntnisse, sondern bloße Gedanken, von denen wir glauben müssen, (weil es die praktische Vernunft nothwendig macht,) daß sie Objekte haben.

§. 940.

§. 940. Der Begriff von Gott gehört daher nicht zur Physik oder Metaphysik; sondern zur Moral, worin das Objekt der praktischen Vernunft, d. i. das höchste Gut, einen Welturheber von höchster Vollkommenheit voraussetzt. Die Möglichkeit des höchsten Guts anzunehmen macht aber eine dem Sittengesetze angemessene oder dasselbe zu erfüllen nachstrebende Gesinnung nothwendig. Es wird also eine gleiche Nothwendigkeit da seyn, anzunehmen, daß die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts wirklich sey. Folglich ist es ein Bedürfniß in schlechthin nothwendiger Absicht, an einen Gott zu glauben, und die Ueberzeugung von Gottes Daseyn wird daher auch ein praktischer Vernunftglaube genannt, weil sie nicht auf theoretischer Einsicht oder Anschauung des Objekts, sondern auf einer subjektiven aber doch wesentlichen Eigenschaft der menschlichen Natur beruht.

§. 941. Wenn gesagt wird, daß nach einem bloßen Naturgange in der Welt das höchste Gut nicht möglich sey, und daß also die Möglichkeit desselben nur unter der Voraussetzung eines höchsten Welturhebers könne eingeräumt werden: so ist die Unmöglichkeit doch blos subjektiv zu verstehen, d. h. unserer Vernunft ist es unmöglich, auf irgend eine andere Art sich einen durchgängigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreiflich zu machen.

§. 942.

§. 942. Hierauf gründet sich nun auch die moralische Teleologie, welche der physischen Teleologie Einheit und Consistenz geben muß. Nach derselben müssen wir die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als ein System von Endursachen ansehen. Das höchste Gut ist der Begriff, durch welchen alles in diesem Systeme geordnet und bestimmt ist, und hierinn besteht auch zugleich das Princip, nach welchem in moralischer Rücksicht über die physischen Ereignisse reflectirt werden muß.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Paragraphen.

A.

wahr

Fä-

Register.

Nichts

Syn-

Vers

W.

Z.

Druckfehler.

S. 79. §. 224. Z. 9. 10. st Verbindung l. Bedingung.
S. 139. §. 360 Z. 4. st Ueberlegung l. Ueberzeugung.
S 150. §. 421. Z 2. st. gehört, daß l. gehört 3) daß
S. 187. §. 505 Z. 1. st kennen l. können
S. 188. §. [illegible]9. Z 3 statt vor l von. Z. 5. st. Gegenstände l. Gegengründe §. 510. st. Nutzen l. Sätzen
S. 189 Z. 1. st. refretitio l. repetitio
S. 383. §. 795. Z. 2. st. bestimmten l. bestimmenden
S. 384. §. 798. Z. 2. nach von ergänze: der
S. 388 Z. 5 st. ertheilen l. urtheilen
S 400. Z. 1. st. ihn l. ihm
S 465. dele l.
S 416 Z. 5. st. des l. das §. 919. st. Vernunft oder l Vernunftidee, und nach Bedingungen ergänze: auf Erscheinungen.

BEWEIS
FÜR DIE
UNSTERBLICHKEIT DER SEELE
AUS DEM BEGRIFFE DER PFLICHT

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

EINE PREISSCHRIFT.

ZWEITE GÄNZLICH UMGEARBEITETE AUFLAGE.

ZÜLLICHAU
IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG
1794

In officiis colendis summa est humanae naturae dignitas.

AN

MEINEN WÜRDIGEN VATER

HERRN

CONRAD GOTTLIEB JAKOB,

BÜRGER UND EINWOHNER IN MERSEBURG.

Mein geliebter Vater,

Die Bande des Bluts sind es nicht allein, welche die starken Empfindungen der Liebe, der Achtung und der Dankbarkeit, die jeden

Gedanken an Sie so unabänderlich begleiten, in mir unterhalten. Ihre zärtliche Sorgfalt und Ihre Güte ist es, welche meine Liebe so fest gegründet hat, und Ihre Gesinnungen sind es, die ich als Kind und als Mann beobachtet habe, die mich bei jedem Nachdenken über Sie mit neuer Achtung erfüllen. . . . .

Wenn Sie von vornehmer Ge-

burt wären, und eine sorgfältige Ausbildung von fremder Hand genossen hätten; wenn Sie Gelehrsamkeit besäſsen, oder wenn Sie das Glück mit Reichthümern versehen, und Sie in vortheilhafte Verbindungen gebracht hätte: so würde ich Sie vielleicht eben so lieben, aber schwerlich so bewundern können, als ich es jetzt thue, und es nach aller meiner Einsicht

thun muſs. Das Unglück hat von
auſsen fast alle Kraft angewandt,
Ihre Glückseligkeit in der Welt
zu zerstören. Sie sind armselig
durch die Hände eigennütziger und
gefühlloser Verwandte erzogen;
Diebe haben Ihnen Ihr ganzes
Vermögen genommen; der Man-
gel hat seine fürchterlichsten An-
griffe gegen Sie versucht; und
als Sie diesen bittern Feind durch

die gröfste Anstrengung kaum bekämpft zu haben glaubten, verschlang das Feüer Ihr ganzes neues, so mühselig erworbenes Gut in einer einzigen schrecklichen Nacht. Dabei mufsten Sie eine geliebte vortrefliche Gattin fast die Hälfte ihres Lebens in Krankheit und Schmerz zubringen sehen. Und unter allen diesen Unglücksfällen, wo ein einziger einen an-

dern zur Verzweiflung und Unthätigkeit hätte bringen können, sind *Sie* in Ausübung der Grundsätze der Rechtschaffenheit nur strenger, nur standhafter geworden. Und wie haben *Sie* uns geliebt; wie haben *Sie* sich aller Vergnügungen, aller Bequemlichkeiten beraubt, um nur uns zu nützlichen Menschen zu machen! *Ihre* Kinder gut und glücklich

zu sehen, war von jeher I h r einziger, höchster Wunsch! — O mein Vater, was müſsten wir seyn, wenn wir nicht alles thäten, was in unserer Gewalt ist, die letzten Tage I h r e s Lebens sorgenfrei und angenehm zu machen!

Nehmen S i e dieses öffentliche Geständniſs meiner innigen Hochachtung als einen Beweis auf,

dafs ich stolz darauf bin, Sie meinen Vater nennen zu können.

Halle,
den 29sten April
1790.

Ihr
Sie zärtlich liebender Sohn
Ludwig Heinrich Jakob.

Druckfehler.

S. 79. §. 224. Z. 9. 10. st Verbindung l. Bedingung.
S. 139. §. 360 Z. 4. st Ueberlegung l, Ueberzeugung.
S. 150. §. 421. Z 2. st. gehört, daß l. gehöre 3) daß
S. 187. §. 505 Z. 1. st kennen l. können
S. 188. §. [illegible]9. Z 3 statt vor l von. Z. 5. st. Gegenstände l. Gegengründe §. 510. st. Nutzen l. Sätzen
S. 189 Z. 1. st. refretitio l. repetitio
S. 383. §. 795. Z. 2. st. bestimmten l. bestimmenden
S. 384. §. 798. Z. 2. nach von ergänze: der
S. 388 Z. 5 st. ertheilen l. urtheilen
S 400. Z. 1. st. ihn l. ihm
S 465. dele l.
S 416 Z. 5. st. des l. das §. 919. st. Vernunft oder l Vernunftidee, und nach Bedingungen ergänze: auf Erscheinungen.

---

ihres Verfassers erklären wollte. Diese haben sich vielmehr immer mehr und mehr in meinem Verstande durch fortgesetztes Nachdenken befestiget, und es kam nur darauf an, eine womöglich noch lichtvollere Darstellung derselben zu versuchen. Ich bin es dem philosophischen Publikum und mir selbst um so mehr schuldig, mir alle Mühe zu geben, den praktischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele in sein hellestes Licht zu setzen, da derselbe theils bei mehreren kritischen Philosophen besonderen Beifall, theils mehrere unpartheiische und scharfe Gegner und Prüfer gefunden hat. In der That fühle ich mich den letzteren nicht weniger verbunden, als den ersteren.

*Zwar haben mich ihre Einwürfe nicht von der Möglichkeit eines theoretischen und der Unzulänglichkeit oder Unmöglichkeit des praktischen Beweises überzeugt. Ich habe vielmehr allenthalben gesehen, daſs die Einwürfe den praktischen Beweis in seiner Reinigkeit nicht treffen, ob sie gleich nicht selten meine Darstellung desselben mit Recht tadeln. Insonderheit bin ich dem scharfsinnigen und wahrheitsliebenden Verfasser des in der Note *) genannten Werkchens vielen Dank schuldig. Ich gestehe, daſs ich*

---

*) *Versuch einer Prüfung des von Herrn Jakob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele.* Leipzig, 1793.

zu den mehresten seiner Einwürfe selbst Veranlassung gegeben habe. Ich hatte meinem Beweise allenthalben zu sehr die Form eines theoretischen Beweises gegeben; und wenn man von dieser Voraussetzung ausgeht, und ihn aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt; so sind in der That alle Urtheile, welche über denselben ergangen sind, viel zu gelinde für ihn. Die schlimmsten Lobsprüche haben mir diejenigen gemacht, welche mir ihren Beifall deswegen gaben, weil sie meinten, ich hätte ihre Meinung getroffen, daſs man nemlich zu gewissen Pflichten gar keine Verbindlichkeit habe, wenn man nicht Unsterblichkeit hoffen könnte, und welche mir also aufbürdeten, ich

machte die Unsterblichkeit der Seele zum Bewegungsgrunde irgend einer Pflicht. In der That mufste ich mich durch dieses Lob mehr gedemüthiget fühlen, als durch allen Tadel, der mir hat gemacht werden können. Denn ich mufste doch so etwas veranlafst haben. Umsonst rühmte man nun meine Deutlichkeit, meine Gabe der Darstellung. Ich wufste es besser, wie ungeschickt ich in dieser Kunst gewesen seyn mufste, da es mir nicht einmal gelungen war, eine Meinung zu verhüten, die mir nothwendig anderswo den Vorwurf des Cirkels im Beweise zuziehen mufste.

Unterdessen, hoffe ich, ist es nicht blos die Eigenliebe, welche mich be-

nimmt, zu glauben, dafs auch ein Theil der Schuld des Misverstandes auf meine Gegner zurückfällt, da ich mich doch in mehreren Stellen ausdrücklich über die Natur eines praktischen Beweises und dessen Unterschied von einem theoretischen erklärt habe. Ich habe mir nur die Schuld beizumessen, dafs dieses für diejenigen, welche noch keine gehörige Erkenntnifs von dem hatten, was die kritische Philosophie praktische Ueberzeugung nennt, nicht deutlich und bestimmt genug in der zu diesem Zwecke geschriebenen Einleitung geschehen ist, und dafs ich, durch unbehutsame Ausdrücke in einzelnen Stellen der Darstellung des Beweises selbst, die Veranlassung gegeben

habe, als ob ich aus der Materie gewisser Pflichten auf die Unsterblichkeit schlösse, und diese wiederum zum Bestimmungsgrunde jener Pflichten brauchte.

Um daher meinen Zweck durch diese neue Auflage allgemeiner und besser zu erreichen, hielt ich es für nothwendig:

1) den Begrif der praktischen Ueberzeugung und eines praktischen Beweises, und den Unterschied beider von der theoretischen Ueberzeugung und einem theoretischen Beweise noch deutlicher, wenigstens auf eine andere Manier, aus einander zu setzen, als es in der ersten Auflage geschehen ist, und

2) die Darstellung des Beweises selbst so abzuändern, daſs ich dabei auf alle

mir gemachten Einwürfe Rücksicht nähme, und dieselben durch die neue Darstellung selbst entkräftete.

Ich könnte meinen Gegnern wohl auch einige Inkonsequenzen, allzurasche Folgerungen, auch wohl hie und da Konsequenzmacherei Schuld geben; aber dieses würde mich nur in unangenehme Fehden verwickeln, welche wenig oder nichts zur Aufklärung der Sache selbst beitragen könnten. Auch traue ich es keinem derselben zu, daſs sie bei ihren Beschuldigungen die Wahrheit der Sache aus den Augen verlohren haben. Sie werden mir es aber auch verzeihen, daſs ich mich auf Widerlegung einzelner bestimmter Stellen ihrer Schriften, auf

das Citiren ihrer Bücher hier nicht einlasse. Ich hasse die Polemik, und mag auch nicht einen Schein davon haben. Dagegen wird ein jeder, der jene Einwürfe verfaſst oder gelesen hat, wohl bemerken, daſs ich mit ernstlicher und sorgfältiger Rücksicht auf sie geschrieben habe, und ich kann in dieser Hinsicht mit Zuversicht, wo nicht günstigere, doch gewiſs andere Beurtheilungen von meinen Gegnern erwarten. Ich wünsche insonderheit, daſs der einsichtsvolle Verfasser des oben erwähnten Versuchs einer Prüfung *etc. öffentlich oder privatim über diese neue Darstellung sich gegen mich erklären möge. Ich traue es seiner Wahrheitsliebe zu, daſs er*

diejenigen seiner Einwürfe gern zurücknehmen wird, wozu er keinen Grund mehr findet. Er setzt allenthalben voraus, daſs das Fürwahrhalten blos theoretisch sey, und diese Voraussetzung muſs ihm nothwendig meinen Beweis von einer sehr unvortheilhaften Seite zeigen. Er kennt keine praktische Ueberzeugung, als die, welche mit den Pflichten selbst verbunden ist, und selbst diese scheint er von ursprünglich theoretischen Erkenntnissen abzuleiten; wenn er ja von einem moralischen Fürwahrhalten redet, so ist dieses ein ganz anderes, als was die kritische Philosophie darunter verstehet; es ist ein bloſser Name für ein theoretisches Fürwahrhal-

ten. Der Ausdruck moralisch und praktisch ist in keinem Systeme so bestimmt als in dem Systeme Kants, und es kann daher bei fortgesetzter Bemühung nicht fehlen, sich endlich wenigstens über diese Begriffe zu vereinigen. In der That aber ist in Kants Bestimmung nichts willkührliches. Denn ihr correspondirt wirklich ein Gegenstand, ein bestimmtes Faktum, dahingegen die mehresten Philosophen über das, was sie eigentlich moralisch und praktisch nennen sollen, in großser Verlegenheit sind, und größstentheils in willkührliche Bestimmungen verfallen, und bald diesen, bald jenen Gegenstand für ihren Begrif erwählen. Ueber die Sache selbst

habe ich mich in der Einleitung weitläuftig genug erklärt, und es wird daher das erste Geschäft eines jeden Gegners seyn müssen, zu zeigen, dafs ein praktisches Fürwahrhalten theoretischer Sätze gänzlich unmöglich sey.

Uebrigens wünsche ich dieser Auflage eben so unpartheiische und leidenschaftslose öffentliche Prüfungen, als die vorige erfahren hat. Dabei mufs die Wahrheit nothwendig gewinnen, und ich selbst werde keine derselben ohne ernsthafte Prüfung und ohne dankbare Empfindungen gegen ihren Urheber aus der Hand legen. Halle, den 25. Jan. 1794.

Einleitung.

Ueber die Natur der verschiedenen Arten der Ueberzeugung und der Beweise zur genauern Bestimmung des Begrifs der praktischen Ueberzeugung und der praktischen Beweise.

Ueberzeugung läſst sich nicht befehlen; kein bloſser Wunsch, keine Begierde, wenn es auch die stärkste wäre, kann sie hervorbringen; und wenn sie auch etwas hervorbrächte, was ihr ähnlich ist, wie dieses wohl zu geschehen pflegt; so würde es doch nur Scheinüberzeugung, *Ueberredung* genannt, seyn, deren Nich-

tigkeit die Vernunft früh oder spät einsehen würde. Ueberzeugung, dafs ein Satz wahr sey, kann blos durch vernünftige Gründe entstehen, durch andere Sätze, deren Wahrheit unbezweifelt gewifs ist, und welche von der allgemeinen Vernunft als Gründe des zu erweisenden Satzes erkannt werden. Es giebt also keine Ueberzeugung, deren Gründe sich nicht mittheilen liefsen, die das Licht der Vernunft und das Feuer der Prüfung scheuen müfsten. Alles, was für wahr gehalten wird, mufs durch Vernunft für wahr gehalten werden, und die Gründe eines jeden Fürwahrhaltens müssen vor der Vernunft die Probe bestehen, wenn nicht das Fürwahrhalten selbst als eine leere Einbildung verworfen werden soll.

Indessen sind doch theils die Gründe,

welche das Fürwahrhalten bestimmen, theils die Grade desselben sehr verschieden; und um ganz genau zu bestimmen, zu welcher Art des Fürwahrhaltens diejenige Ueberzeugung gerechnet werden müsse, welche durch den moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hervorgebracht werden soll, wird es nicht unnütz seyn, eine allgemeine Untersuchung über die verschiedenen Arten der Ueberzeugung oder des Fürwahrhaltens und der sie hervorbringenden Beweise voran gehen zu lassen.

Es wird nemlich ein jeder Schluſs, wodurch die Wahrheit eines gewissen Satzes dargethan wird, *ein Beweis* genannt. Zu einem Beweise wird aber verlangt: 1) daſs die Sätze, welche als Gründe gebraucht werden, ſchon gewiſs sind, be-

sondern daſs der oberste Grundsatz desselben keines neuen Beweises bedürfe, oder ungewiſs sey; 2) daſs der zu erweisende Satz mit dem gewissen Grundsatze augenscheinlich so zusammenhänge, daſs der letztere den ersteren als ein Grund seine Folge bestimmt.

Es giebt aber insonderheit zweierlei Arten der Beweise und der daraus folgenden Ueberzeugung, welche durch die specifisch verschiedenen Arten der Erkenntnisse bestimmt werden, die den Beweisen zum Grunde liegen, und die Ueberzeugung bewirken. Alle Erkenntnisse sind nemlich entweder *theoretisch* oder *praktisch*, je nachdem durch sie bestimmt wird, was da ist, oder was seyn soll. Wenn nun ein Beweis aus theoretischen Grundsätzen geführt wird; so heiſst er

nebst der dadurch gewirkten Ueberzeugung *theoretisch*; da hingegen so wohl der Beweis als die Ueberzeugung *praktisch* oder *moralisch* genannt werden müssen, wenn die Principien, worauf sich beide stützen, praktische Erkenntnisse sind. So sind alle Beweise, welche in der Mathematik, in der Naturwissenschaft u. s. w. vorkommen, mit der daraus fliefsenden Ueberzeugung theoretisch; nur in der Moral giebt es praktische Beweise, nur aus ihr kann praktische Ueberzeugung entspringen. Es ist zu meinem Zwecke nothwendig, diese beiden verschiedenen Ueberzeugungsarten näher zu zergliedern.

Was die theoretische Ueberzeugung anbetrift; so ist dieselbe der Erkenntnifs oder den Gründen nach, welche sie hervorbringen, entweder *intuitiv* oder *dis-*

kursiv, je nachdem sie sich unmittelbar entweder auf Anschauungen oder auf Begriffe stützt. Beide sind aber entweder *rational* oder *empirisch*, je nachdem sie *reine* oder *empirische* Erkenntnisse zu ihren Bestimmungsgründen haben.

Die rationale intuitive Ueberzeugung ist die *mathematische*, das Fürwahrhalten aus allgemeinen anschaulichen Wahrheiten. So ist der Satz: „daſs gleich groſse Linien und gleich groſse Winkel auf einander passen," ein Satz, der weiter keines Beweises fähig ist, der aber für sich Evidenz hat, und von jedem ohne Bedenken zugegeben werden muſs; kein Mensch kann ihn aus dem allgemeinen Begriffe der Linien, der Winkel u. s. f. ableiten. Was eine Linie und ein Winkel, was die Gröſse der Linien ſey,

was *passen* bedeute u. s. f. alles dieses lernen wir selbst erst durch Anschauung erkennen, und dafs nun gleich grofse Linien und Winkel allemal auf einander passen, erkennet jeder ebenfalls unmittelbar, d. i. anschaulich, und zwar ist er sich der Wahrheit dieses Satzes ohne Vergleichung desselben mit irgend einem andern Urtheile blos durch das Denken desselben bewufst, d. h. der Satz ist *Axiom*. Wenn man nun andere Sätze aus demselben beweiset, wie: dafs alle rechte Winkel gleich grofs sind, dafs die Summe zweier Nebenwinkel auf einer geraden Linie zwei rechte Winkel ausmacht u. s. w.; so kömmt der Beweis blos dadurch zu Stande, dafs man die Anschauungen der verschiedenen Winkel so lange mit einander vergleicht, und

eine solche Construktion derselben ausfindig macht, in welcher man die Einerleiheit derselben anschauet. Aus den allgemeinen Begriffen der Linien und der Winkel würde man nimmermehr weder den einen noch den andern Satz begreifen, wenn man nicht die unmittelbaren Vorstellungen derselben in der Einbildung, d. i. die Anschauungen derselben, zur Hülfe nähme. Und da nun auch in der einen geraden Linie eine jede gerade Linie, in dem einen rechten Winkel ein jeder rechter Winkel seiner allgemeinen Beschaffenheit nach angeschauet wird, und diesen Anschauungen nichts in der Empfindung entspricht, sondern alle in dem reinen Raume gebildet werden; so sind die Anschauungen selbst rein; die darauf beruhende Ueberzeugung ist intuitiv, weil sie

durch die Anschauung gewirkt wird, und rationell, weil sie allgemein und nothwendig ist, weil sich die Vernunft bewuſst ist, ein jeder müsse dieses erkennen, und ihre Sätze müssen von allen Linien von allen rechten Winkeln gelten: sie ist sich aber dieses dennoch blos vermittelst der Anschauungen bewuſst.

Die empirisch intuitive Ueberzeugung ist das Fürwahrhalten einzelner sinnlicher Empfindungen oder Wahrnehmungen, das Fürwahrhalten dessen, was man durch die Sinne unmittelbar empfindet. Die Empfindungen von der rothen und grünen Farbe, von dem Süssen und Bittern, Harten und Weichen, Lust und Unlust u. s. w. habe ich unmittelbar. Kein Mensch kann mir durch anderweitige Gründe be-

weisen, weder daſs ich sie habe, noch daſs ich sie nicht habe. Alles Räsonnement für und gegen meine Empfindungen ist nur leeres und unnützes Geschwätz, das auf meine Ueberzeugung, daſs diese Empfindungen in mir wirklich sind, nicht den geringsten Einfluſs hat. Was für Zustände in mir jetzt wirklich sind, weiſs ich durch Empfindung, d. h. ich schaue sie empirisch an oder bin mir derselben durch die Empfindung unmittelbar bewuſst. Ich bin mir es durch die Empfindung unmittelbar bewuſst, daſs ich mir meinen Körper mit allen seinen sinnlichen Eigenschaften vorstelle, daſs ich die Körper als schwer, den Zucker als süſs, den Essig als sauer, den Verlust meiner Güter als unangenehm, die Zärtlichkeit meiner Kinder als angenehm em-

pfinde. Aber diese Ueberzeugung ist doch nur individuell; ob ich morgen wieder so empfinden werde, wie heute, ob das, was mich heute drückt, mich immer drücken werde, ob die Blumen, welche mein Auge ergötzen, auch anderer Augen ergötzen werden, weiſs ich durch die bloſse Empfindung nicht. Ich bin mir also durch Empfindung nur dessen unmittelbar bewuſst, was jedesmal auf mich würkt, ich fühle mich afficirt; aber allgemeine Sätze, deren ich zu Beweisen bedarf, kann ich nicht empfinden. Daher folgt aus den einzelnen Wahrnehmungen, so gewiſs ich auch derselben bin, nichts; sie müssen erst zu allgemeinen Vorstellungen erhoben werden. Dazu aber wird mehr als Empfindung, es werden Begriffe erfodert, wel-

-che das Empfundene als einen Gegenstand bestimmen, der nach einer Regel dieselben Empfindungen allemal hervorbringen und das Erkenntnifsvermögen allemal auf einerlei Art afficiren mufs. Ich empfinde diesen Körper als schwer; dessen bin ich mir unmittelbar blos durch die Empfindung bewufst; wenn ich aber sage: der Körper *ist* schwer, alle Körper *sind* schwer; so behaupte ich mehr, als mich die Empfindung allein lehren kann; ich behaupte nun: dafs dem Körper die Schwere als eine Eigenschaft und gar als eine nothwendige oder wesentliche Eigenschaft zukomme, dafs er also allemal und unter allen Umständen, auch dann wenn ich es nicht empfinde, schwer sey, dafs er stets einen Grund in sich behalte, die Empfindung der Schwere in mir zu

verursachen, welches alles weit mehr ist, als mich die bloſse Empfindung eines Dinges lehren kann. Ich folgere dieses aus meinen allgemeinen Begriffen von dem Körper, in welchen ich das Merkmal der Schwere aufgenommen und zum allgemeinen Merkmale aller Körper erhoben habe. Meine Ueberzeugung hiervon ist also nicht mehr intuitiv, sondern diskursiv.

Die rationale diskursive theoretische Ueberzeugung ist die *logische* und *metaphysische*: Denn nur auf eine logische und metaphysische Weise kann eine Ueberzeugung aus reinen Begriffen geschöpft werden. Wir sind uns nemlich mit dem Bewuſstseyn eines gegebenen Dinges, oder dessen was durch Empfindung vorgestellt wird, zugleich des Grundes der Möglich-

keit dieser Erscheinung bewuſst. Unser Verstand ist genöthiget, so bald er sich etwas als wirklich vorstellt, sich auch dasselbe als möglich vorzustellen, und mit allen Begriffen, die er als den Grund von gewissen wirklichen Erscheinungen denkt, ist eine eben so gewisse Ueberzeugung verknüpft, als mit der unmittelbaren Vorstellung des Wirklichen, d. i. mit der Anschauung selbst. Nun muſs sich der Verstand etwas durch das Prädikat der Wirklichkeit vorstellen, so bald es durch Empfindung gegeben ist; also wird auch die Ueberzeugung mit allen den Begriffen und Sätzen nothwendig verknüpft seyn, welche als die Gründe der Möglichkeit dessen, was als wirklich vorgestellt wird, gedacht werden. Man muſs aber die Gründe der Möglich-

keit eines Dinges wohl von den Gründen der Wirklichkeit desselben unterscheiden. Jene sind blos die Bedingungen, ohne welche das Ding gar nicht als ein solches Ding gedacht werden kann; dieses sind die Bedingungen, ohne welche es nicht existiren, nicht zur Wirklichkeit gekommen seyn würde, die *Ursachen* eines Dinges. Nun läſst sich ein Ding wohl denken, ohne daſs man eben die Ursachen desselben zugleich mit denkt; ich kann das Ungewitter, das Erdbeben, den Regenbogen u. s. w. wohl denken, ohne daſs ich eben die Ursachen dieser Erscheinungen zugleich mit denke; aber es ist unmöglich dasselbe zu denken, ohne zugleich die Gründe der Möglichkeit, welche zum Denken desselben erfodert werden, mit zu denken. Diese sind

aber nichts anders als der Begrif des Dinges selbst und die in demselben enthaltenen Merkmale. Denn ohne einen solchen Begrif könnte der gegebene Gegenstand gar nicht gedacht werden, folglich für uns auch gar keine Wirklichkeit haben. Denn was gar nicht von uns gedacht werden kann, ist für uns so gut als nichts.

Es wird daher zur diskursiven Ueberzeugung 1) ein Faktum, eine sinnliche Wahrnehmung, eine Erscheinung erfodert, welche gedacht wird. In dem Denken dieser Erscheinung (nicht in der Empfindung derselben) findet sich nun auch etwas, welches als der Grund des Denkens dieser Erscheinung gedacht wird, und welches daher das allgemeine und nothwendige ist, das der Erschei-

nung allemal nothwendiger Weise zukommen mufs. Wenn man nun 2) dieses allgemeine absondert, und das Ding durch diese allgemeinen und nothwendigen Prädikate, welche die Gründe der Möglichkeit, dafs es überall gedacht werden kann, ausdrücken; so ist mit dem Denken oder dem Bewufstseyn dieser Gründe und der daraus hergeleiteten Sätze eine Ueberzeugung verknüpft, welche 1) *diskursiv* heifsen mufs, weil sie aus Begriffen entspringt; 2) *rational*, in wiefern es reine Begriffe sind, welche von den Dingen a priori ausgesagt werden können, und 3) *theoretisch*, in wiefern die Begriffe, aus welchen sie geschöpft wird, theoretisch sind, also etwas andeuten, was wirklich ist, nicht etwas, das geschehen soll.

So ist zum Beispiele das Denken ein Faktum, welches wir durch innere Empfindung in uns wahrnehmen. Indem wir uns nun diese Erscheinung durch den Verstand vorstellen, oder das Denken selbst zum Objekte des Denkens machen, erhalten wir einen allgemeinen Begrif des Denkens, in welchem diejenigen Merkmale zusammengefaſst sind, ohne welche das Denken gar nicht einmal vorgestellt und gedacht werden könnte. In diesem Begriffe ist zugleich der Begrif von dem Grunde der Möglichkeit alles Denkens, d. i. von dem *Verstande* enthalten. Wenn wir nun diese Begriffe nach und nach zergliedern; so entspringen eine groſse Menge von Begriffen und Sätzen, welche wir nicht blos auf das einzelne Faktum, von wel-

chem der Begrif des Verstandes und des Denkens abstrahirt ist, sondern auf einen jeden Verstand und auf ein jedes Denken beziehen, und mit welchen zugleich die innigste Ueberzeugung ihrer Wahrheit verknüpft ist. Daſs das Faktum wahr sey, wird aus der Empfindung desselben geschlossen; daſs die reinen Merkmale im allgemeinen Begriffe desselben wahr seyen, wird daraus geschlossen, daſs sich das Faktum ohne dieselben gar nicht einmal denken lasse; und daſs das wahr sey, ohne welches sich das Wahre gar nicht einmal denken läſst, wird aus dem Begriffe der Wahrheit selbst geschlossen. Alle Ueberzeugung dieser Art stützt sich also auf Begriffe, und was aus dem Begriffe folgt, ist jederzeit so wahr, als der Begrif selbst. Diese Art der Ueber-

zeugung ist mit allen analytischen Erkenntnissen verknüpft, weil sie dadurch entsteht, dafs man den Begrif blos analysirt, d. i. sich dessen, was man im Begriffe denkt, oder seiner Merkmale deutlich bewufst wird. Sie kömmt nicht blos in der Logik vor, sondern in allen Wissenschaften, wenn man sich durch blofse Zergliederung der Begriffe von gewissen Sätzen überzeugt; und heifst nur deswegen logisch, weil der Satz des Widerspruchs als der oberste logische Grundsatz der hinreichende Erkenntnifsgrund dieser Art der Ueberzeugung ist. Die Erkenntnisse sind bei derselben in einander enthalten, und mit der Ueberzeugung von der Wahrheit der einen ist auch die Ueberzeugung von der Wahrheit alles dessen ver-

knüpft, was in ihr als enthalten gedacht wird.

Ein anderes Beispiel der reinen diskursiven Ueberzeugung mag der Satz geben: „Vor jeder Erscheinung geht eine andere vorher, welche sie nothwendig bestimmt, welche den Grund ihrer Wirklichkeit enthält, oder, jede Erscheinung hat eine andere zu ihrer Ursache." Die Ueberzeugung, welche mit diesem Satze verknüpft ist, ist nicht intuitiv; weder die reine noch die empirische Anschauung eines Dinges enthält einen hinreichenden Grund für diese Behauptung. Denn der Begrif Ursache drückt ein allgemeines Verhältniſs aus, das sich gar nicht anschauen, nicht empfinden, sondern nur denken läſst. Daſs nun eine jede Erscheinung ein solches Ver-

hältnifs voraussetze, liegt auch nicht in dem Begriffe der Erscheinung überhaupt; denn dafs eine Erscheinung eine Wirkung einer andern Erscheinung sey, wird in dem Begriffe derselben gar nicht gedacht. Der Satz wird also nicht um deswillen für wahr gehalten, weil er schon im Begriffe der Erscheinung eingehüllt ist, und das ihm in dem Satze beigelegte Prädikat in ihm schon, obgleich nur dunkel, gedacht wird: aber dennoch wird auch die Ueberzeugung von diesem Satze durch einen Begrif gewirkt, nemlich durch einen dritten allgemeinen Begrif, welcher von den beiden, die in dem Urtheile vorkommen, verschieden ist. Dieses ist der Begrif *der Möglichkeit der Erfahrung*. Erfahrungserkenntnifs ist nemlich noch

mehr, als bloſse Empfindung oder Wahrnehmung der Dinge. Sie ist eine Verknüpfung der wahrgenommenen Objekte, d. i. die Vorstellung einer solchen Verbindung der empfundenen Gegenstände, daſs der eine ohne den andern gar nicht wirklich seyn kann. Soll nun von Erscheinungen eine Erfahrung möglich seyn; so müssen die Erscheinungen auch wirklich in einer solchen Verknüpfung stehen, daſs die eine durch die andere in ihrer Wirklichkeit bestimmt wird, d. h. daſs die eine die Ursache der andern ist. Die Erfahrung ist also hier das Faktum, welches der Ueberzeugung zum Grunde liegt; in derselben finden sich Erscheinungen, sinnliche Wahrnehmungen gewisser Objekte, und eine Verknüpfung derselben durch den Verstand nach ge-

wissen Gesetzen. Unter diesen Gesetzen finden sich einige, ohne welche sich gar keine reale Verknüpfung von einander verschiedener Erscheinungen denken liefse; indem wir nun diese in Begriffe fassen, und sie auf Gegenstände der Erfahrung überhaupt, d. i. Erscheinungen beziehen, ergiebt sich ein Satz, welcher eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ausdrückt, und der eben deswegen für alle Gegenstände der Erfahrung Gültigkeit hat. Die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben, ist also: 1) diskursiv, weil sie aus einem Begriffe geschöpft ist; 2) rational, weil der Begrif ein reiner Begrif ist; 3) theoretisch, weil die Erkenntnifs, welche sie hervorgebracht hat, theoretisch ist. Aber sie ist keine

logische, sondern eine metaphysische Ueberzeugung, weil das Urtheil, mit welchem sie verbunden ist, *synthetisch*, d. h. von der Beschaffenheit ist, daſs man zur Einsicht der Wahrheit desselben eines dritten Begriffes bedarf, welcher von den beiden Begriffen, welche im Urtheile selbst vorkommen, gänzlich verschieden ist. Mathematische Urtheile sind zwar auch synthetisch, aber hier ist es nicht ein dritter Begrif, sondern eine Anschauung, welche mich zur Verbindung der Begriffe nöthiget. Deshalb ist die mathematische Ueberzeugung intuitiv, nicht als ob in mathematischen Sätzen keine Begriffe vorkämen, sondern weil, um die Wahrheit der Verbindung dieser Begriffe einzusehen, eine von beiden, im Urtheile vorkommenden Be-

griffen verschiedene Anschauung nöthig ist.

Die empirische diskursive Ueberzeugung ist die *physische*, das Fürwahrhalten solcher Sätze, welche aus den empirischen Begriffen der natürlichen Gegenstände fliefsen. Dafs sich alle Metalle schmelzen lassen, dafs die Luft elastisch sey, dafs die elektrische Materie in Funken sichtbar werde, dafs die Leidenschaften dem freyen Willen Abbruch thun, dafs aus gewissen körperlichen Veränderungen stärkere Gefühle entstehen, als aus einem freyen Spiele der Vorstellungen u. s. w., alles dieses sind Sätze, deren Ueberzeugungsgrund in den allgemeinen Begriffen liegt, welche wir uns durch Wahrnehmungen von jenen Gegenständen erworben haben.

Denn das bloſse Wahrnehmen der Luft, selbst die unmittelbare Empfindung ihrer Elasticität, kann mich nicht lehren, daſs jede Luft elastisch sey; die Wahrnehmung der Dehnbarkeit einiger oder vieler Stücke Gold kann allein kein hinreichender Grund seyn, alles Gold für dehnbar zu halten u. s. f. Es liegen aber gewisse Gründe in unsrer Vernunft, welche unsern Verstand berechtigen, nachdem er die Wahrnehmungen der Gegenstände nach gewissen Regeln veranstaltet hat, gewisse Merkmale, die einem Körper zukommen, auch allen übrigen derselben Art beyzulegen, sich aus dergleichen Merkmalen einen allgemeinen empirischen Begrif von einem Gegenstande zu bilden, und denselben nicht nur auf die wenigen Gegenstände

zu beziehen, welche man erfahren hat, sondern alle von einerlei Art dadurch zu bestimmen, die man auch noch nicht wahrgenommen hat, und welche vielleicht niemals irgend ein Mensch wahrnehmen wird. Es ist also eigentlich nicht die bloſse simple Wahrnehmung, welche diese Art der Ueberzeugung hervorbringt; denn diese erzeugt nur empirische intuitive Ueberzeugung von den einzelnen Vorstellungen; sondern die Verknüpfung der empfundenen Gegenstände nach Erfahrungsgesetzen. So viel von der theoretischen Ueberzeugung.

Die *praktische* Ueberzeugung ist eine solche, welche aus praktischen Principien entspringt. Sie ist allemal diskursiv. Denn ein praktisches Principium

ist nur durch Vernunft möglich. Diese aber kann nur Begriffe und allgemeine Gesetze, nie Anschauungen liefern. Diejenigen nun, welche keine absoluten praktischen Grundsätze zugeben wollen, müssen auch alle praktische oder moralische Ueberzeugung verwerfen. Denn nach ihnen sind im Grunde alle Erkenntnisse theoretisch, und praktische Erkenntnisse können nichts weiter seyn, als eine gewisse Art von abgeleiteten theoretischen. Wir müssen daher vor allen Dingen recht deutlich zu machen suchen, was eine eigentliche praktische Ueberzeugung sey. Denn um diesen Begrif drehen sich eine grofse Menge der neueren Streitigkeiten herum, welche entweden wegfallen, oder doch wenigstens ganz anders ausfallen würden,

wenn man nur erst über den Begrif selbst recht einig wäre.

Es kömmt nemlich hier zunächst darauf an, ob es *ursprünglich praktische* Erkenntnisse gebe, die sich von ursprünglich theoretischen wesentlich unterscheiden, oder ob alle praktische Erkenntnisse erst theoretische voraussetzen, und von diesen abhängig sind. Diejenigen nun, welche in der Moral irgend einen materialen Zweck zum obersten oder höchsten Gute annehmen, müssen, wenn sie mit sich selbst einig bleiben wollen, alle praktische Grundprincipien verwerfen, und sie sämtlich erst von gewissen theoretischen Erkenntnissen ableiten. Denn jeder materiale Zweck, er heiſse nun Glückseligkeit, Vollkommenheit, göttlicher Wille, oder

wie man sonst will, setzt eine theoretische Erkenntniſs desselben voraus, ehe ich bestimmen kann, was zu thun ist, um diesen Zweck zu erreichen. Um also die oberste Handlungsvorschrift zu entwerfen, muſs ich vor allen Dingen den Zweck, wozu sie mich führen soll, erst theoretisch kennen gelernt haben, und die theoretische Erkenntniſs des letzten Zwecks wird sodann alle Vorschriften für den Willen als letzter und höchster Grund bestimmen müssen. In diesem Falle giebt es also gar keine ursprünglich praktischen Erkenntnisse. Aus den abgeleiteten aber etwas anderes folgern zu wollen, als was aus der allen zum Grunde liegenden theoretischen Erkenntniſs folgt, wäre ungereimt. Alle Beweise in einem solchen System müssen

sich in theoretischen Principien endigen; alle Beweise und alle Ueberzeugung, welche auf diese Art entspringt, ist und bleibt daher immer theoretisch. Nach diesem Systeme müssen alle praktische Vorschriften erst theoretisch erwiesen werden. In allen Wissenschaften und Sätzen, von denen jedermann annimmt, dafs sie sich auf eine vorhergehende theoretische Erkenntnifs stützen, ist dieses auch für sich klar. In der Geometrie kann ich einen praktischen Satz gar nicht einmal denken, bevor nicht eine theoretische Vorstellung von dem, was dadurch zu Stande gebracht werden soll, schon da ist. Die theoretische Vorstellung (hier die reine Anschauung der Linien, Winkel oder Figuren) bestimmt also erst den praktischen Satz. Eben so ist es auch

in allen Künsten und allen gewönlich so genannten praktischen Wissenschaften. Ein Baumeister kann nicht eher Regeln geben, wie das Gebäude zu Stande gebracht werden soll, als bis er sich zuvor eine theoretische Erkenntniſs nicht nur von dem Ganzen, was er ausführen will, sondern auch von den Materialien, deren Eigenschaften und Kräften erworben hat, die zu seinem Zwecke nöthig sind. Wenn man in der Staatskunst die Regeln giebt: Behutsamkeit in neuen Anordnungen zu gebrauchen, die Freiheit der Presse, das Reden, und auch wohl gar das Denken, so weit es möglich und für mancherley Obere nöthig ist, einzuschränken; so flieſsen alle diese Rathschläge aus wahren oder falschen theoretischen Erkenntnissen entweder der

menschlichen Natur überhaupt, oder des besondern Charakters des Volks, das man zu regieren hat, oder auch des besondern Zwecks, den man sich bei der Regierung vorsetzt, oder vielmehr aus allen drei Arten der theoretischen Erkenntnisse. Da nun die theoretischen Erkenntnisse der verschiedenen Menschen, theils wegen der Verschiedenheit der Subjekte, theils wegen der Verschiedenheit der sie umgebenden Objekte, verschieden sind, und sie daher auf diesem Wege sich weder über den Zweck, noch über die Mittel leicht vereinigen können, besonders in denjenigen Regeln, wo die eigentlichen moralischen Begriffe sie verwirren; so ist es kein Wunder, daſs in dergleichen Erkenntnissen und Vorschriften alles zweideutig

und wankend ist, und dafs die gröfste Uneinigkeit unter den Partheien immer fort erhalten wird.

Von gleicher Natur sind nun auch die moralischen Vorschriften derer, welche irgend einen materialen Zweck in ihrem Systeme als den obersten zum Grunde legen. Man setze, dieser sey Glückseligkeit; so wird sich ein jeder erst eine theoretische Erkenntnifs von dem erwerben müssen, was Glückseligkeit eigentlich sey, und ob er sie auch begehrungswürdig finde. Wenn nun aber auch alle Menschen in Ansehung des letzteren Punkts leicht einig sind, weil sie hier nicht die theoretische Vernunft, sondern die Natur unwillkührlich zur Einigkeit zwingt; so werden sie sich doch gewifs in Ansehung des

ersteren nicht so leicht vereinigen; und die Erfahrung aller Zeit lehrt auf das deutlichste, dafs fast jeder Mensch eine andere Art der Glückseligkeit verlangt, und dafs er daher die Vorschriften, welche ihm ein anderer zur Erlangung seiner Glückseligkeit geben möchte, für sich selbst gar nicht passend findet. Was aber für jeden insbesondere Glückseligkeit sey, mufs allerdings auch ein jeder nach seiner eignen individuellen Natur abmessen können, und keiner kann das Recht haben, das, was er für sich sehr angenehm findet, auch andern aufzudringen, und als die einzige begehrungswürdige Art der Glückseligkeit vorzuschreiben. Denn die Erfahrung lehret gar nicht, dafs alle Menschen einerlei Neigungen und Begierden haben:

folglich können ihnen auch nicht einerlei Zwecke und Mittel vorgeschrieben werden, wenn die theoretische Erkenntniſs der Natur des Menschen das letzte ist, was die praktischen Vorschriften bestimmt. Denn bei einer solchen Erkenntniſs darf man das Besondere, was diesem oder jenen, oder auch sogar so vielen Individuis als man hat erfahren können, zukömmt, doch nicht zur absolut allgemeinen Eigenschaft aller Menschen machen, besonders wenn mehrere Individua, wie dieses hier der Fall ist, aus innerer Erfahrung protestiren. Denn in Sätzen, welche durch Analogie zu Stande kommen, hebt ein einziger Widerspruch eines einzigen Individuums die Allgemeinheit auf. Nicht anders ist es, wenn man den Willen

der Gottheit, oder die Vollkommenheit der menschlichen Natur überhaupt zum obersten Zwecke macht. Denn beide setzen theoretische Erkenntnisse voraus, und diese allein enthalten den Grund der praktischen.

Ganz anders ist es aber, wenn es absolute praktische Erkenntnisse, erste praktische Anfänge in uns giebt, welche uns bestimmen, wie wir alle theoretischen Erkenntnisse zu ihrem Zwecke gebrauchen sollen; wenn in unsrer Seele ein lautes, unbedingtes, *Du sollst*, sich hören läfst, das von keiner theoretischen Erkenntnifs abgeleitet ist, sondern erst allen theoretischen Erkenntnissen die Form ertheilt und bestimmt: *ob* und *wie* das, was man theoretisch erkennt, ausgeführt werden soll. Dann fodert

dieser unbedingte Zuruf der Pflicht, Du sollst, erst auf, theoretisch zu bestimmen, was er eigentlich bedeute, die Idee der Pflicht nicht erst *zu machen*, sondern sie blos zu zergliedern. Diese Erkenntnisse heissen sodann mit Recht, ob sie gleich theoretisch sind, indem sie bestimmen, was denn Pflicht sey? praktisch. Denn sie haben ein absolutes praktisches Principium zum Objekte und sind durch dasselbe bestimmt. Die theoretische Vernunft ist in diesem nur Hülfsmittel für die praktische; sie ist dieser in allen Stücken subordinirt; sie wird von ihr nur als Instrument gebraucht, um sich in der Welt umzusehen und zu erforschen, was dieses, Du sollst, in sich fasse, und was darunter passe.

In der That ist dieser unbedingte und kategorische Imperativ, Du sollst, das einzige Kennzeichen unsrer freien, d. i. moralischen Natur, und dieses ist die erste theoretische Erkenntnifs, welche der Mensch aus seinem praktischen Gebote schöpft. Denn, schliefst die theoretische Vernunft aus jenem Befehle, wenn ich etwas soll, so mufs ich es auch können. Nun soll ich etwas: ich mag mich sträuben wie ich will; unaufhörlich erwacht die Pflicht in mir, und befiehlt unabläfslich: ich mufs also auch können. Es ist aber unmöglich, dafs ich kann, wenn ich nicht *frei* bin. Also bin ich frei. Ich glaube es, wenn ich es gleich nicht sehe, nicht empfinde. Aber keine theoretische Erkenntnifs kann mich hiervon überzeugen, nur allein

ein unbedingtes praktisches Princip. Wenn ich dieses für gewiſs, wenn ich es für etwas halte; so findet sich meine theoretische Vernunft subjektiv genöthiget, (es wird ihr nicht geboten) diejenigen theoretischen Sätze für wahr anzunehmen, welche mit ihm zusammen hängen, ohne welche sich meine theoretische Vernunft das Praktische nicht als möglich denken kann: ich werde also aus praktischen Gründen überzeugt.

Ich hoffe, man wird mich nun wenigstens ganz deutlich verstehen, wenn ich von *theoretischer* und *praktischer* Ueberzeugung als von zwei wesentlich und *specifisch* verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens rede. Man wird wenigstens die Idee der praktischen Ueberzeugung fassen, und einsehen, daſs es

etwas ganz anders sey, theoretisch als praktisch etwas für wahr halten. Denn, wenn dieser Unterschied gehörig gefaſst ist; so kann man unmöglich noch Inkonsequenz darinne finden, wenn in einem und ebendemselben Systeme behauptet wird: es sey z. B. keine theoretische, aber wohl eine praktische Ueberzeugung von der Freiheit, von dem Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele möglich, und mehrere würden ihre allzuhäufigen Vorwürfe dieser Art gewiſs zurück gehalten haben, wenn sie gehörig eingesehen hätten, daſs *Kant* und dessen Nachfolger einen *specifischen* Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Erkenntniſs und Ueberzeugung voraussetzen. Sie hätten alles darauf anlegen müssen,

zu beweisen, dafs alle Erkenntnifs und alles Fürwahrhalten blos theoretisch, und eine ursprüngliche praktische Erkenntnifs völlig grundlos sey. Eine Behauptung, wobei freilich die Moral nur dem Namen nach noch bleiben könnte, die in ihren gerechten Folgerungen den gemeinen Verstand ganz verwirren, und alle ursprünglich praktischen und moralischen Begriffe aufheben würde! Aber man hätte, wenn man auch von einem grund- und beweislosen Satze ausgegangen wäre, doch den Angrif methodisch und schulgerecht gemacht, wobei allemal mehr zu lernen ist, als wenn der Streit aus entgegengesetzten Principien geführt wird, wo jeder Recht und jeder Unrecht hat, je nachdem man die Behauptungen eines jeden nach sei-

nen eignen oder nach den Principien des andern beurtheilt, und wo sich beide Partheien ins Unendliche zanken können, ohne daſs der mindeste Vortheil für die Wissenschaft daraus entspringt.

Aber, kann man vor allen Dingen fragen, giebt es ein solches ursprünglich praktisches Gesetz, welches aller theoretischen Erkenntniſs vorhergeht und diese letztere erst zur eigentlich praktischen machen kann, und was ist das für eines? Liegt das, *Du sollst*, oder, welches einerlei ist, die Ideè der *Pflicht*, wirklich unmittelbar in uns, und ist sie von keiner theoretischen Idee abhängig, und was will sie eigentlich sagen, welche Merkmale liegen in ihr? Diese Frage hier ganz zu beantworten,

würde einen viel zu grofsen Umfang erfodern, und ich mufs mich daher auf andere Schriften beziehen *). Nur einiges mufs ich hier, um das folgende verständlich zu machen, erwähnen.

Dafs es ein *Sollen*, einen kategorischen Imperativ gebe, der unbedingt gebietet, den jedermann durch seine

---

*) *Kants* Critik der praktischen Vernunft beschäftiget sich ganz und gar damit, zu beweisen: dafs die Vernunft *für sich* praktisch sey, oder das Sittengesetz unmittelbar in sich enthalte, dafs es also eine *reine* praktische Vernunft gebe. *Schmid* und *Reinhold* haben durch Zergliederung der praktischen Vernunft eben dieses Resultat gefunden, und vielleicht ist es auch mir gelungen, in meiner *philosophischen Sittenlehre* sowohl das Daseyn des ursprünglichen praktischen Gesetzes zu rechtfertigen, als auch dessen Sinn oder Bedeutung deutlich zu bestimmen.

Vernunft anerkennt, und dessen Gültigkeit für sich selbst auch jedermann einräumt, kann als Faktum, das jeder in sich selbst durch innere Erfahrung wahrnimmt, angenommen werden. Er ist in der Anwendung eben sowohl in den sogenannten unvollkommnen, als in den vollkommnen Pflichten ausgedrückt. Du sollst anderer Rechte nicht verletzen; du sollst nichts freiwillig versprechen, was du nicht ernstlich zu halten gesonnen bist; du sollst Gottes Begrif und Namen nie zu einem unsittlichen Zwecke gebrauchen u. s. w. Dieses sind Beispiele vollkommner Pflichten, in welchen das, *Du sollst*, die Bestimmung der Handlungen durch die *Pflicht*, allgemein von jedem anerkannt wird, dessen Vernunft bis zu dem Grade entwickelt ist,

dafs er sie verstehen kann. Du sollst andern aus reinen uneigennützigen Absichten, aus bloſser Pflicht zu den moralischen Zwecken, behülflich seyn, wo es deine höheren Pflichten verstatten; du sollst deine natürlichen Kräfte zur sittlichen Thätigkeit kultiviren u. s. w. Dieses sind Beispiele unvollkommner Pflichten, die ebenfalls ein jeder, dessen Urtheil nicht durch die Leidenschaft verkehrt ist, als für sich gültig anerkennt. Beide Arten sind Pflichten, nicht bloſse Klugheitslehren der Glückseligkeit. Man soll die Rechte anderer nicht verletzen, aus Pflicht, d. i. weil es in einer sittlichen Ordnung so seyn muſs, daſs jeder seine Rechte ungestört ausübe; man soll andern Wohlthaten erzeigen, aus Pflicht, weil es in einer

sittlichen Ordnung nothwendig ist, daſs ein sittliches Wesen seine überflüssigen Kräfte für andere verwende, die derselben bedürftig sind. Das *Sollen* und die *Pflicht* drückt beides eine Handlungsweise aus, welche von jedermann durch Vernunft gebilliget werden muſs, eine Handlungsweise, die sich jeder in gleicher Lage und unter gleichen Verhältnissen vorschreiben soll; die also jedermann für nothwendig erkennen muſs, wenn er nach der allgemeinen Vernunft urtheilt.

Also der Begrif der Pflicht und des Sollens ist da; daran kann nicht gezweifelt werden: ihre Bedeutung ist in einzelnen Fällen allemal klar; und wenn man die Anfoderungen der Pflicht in einzelnen Fällen bei der Untersuchung, was

im Allgemeinen Pflicht sey, was da das Sollen bedeute, nicht verrückt, und nicht nach einem schon vorgefaſsten Systeme deutet, oder seine vorläufigen theoretischen Zweifel die Untersuchung irre machen läſst; so kann auch die allgemeine Bedeutung der Pflicht und des Sollens nicht allzuschwer zu finden seyn, wovon die nachfolgende Abhandlung selbst einen Beweis enthält.

Die Critik der praktischen Vernunft zeigt nun 1) daſs dieser Begrif der Pflicht und des Sollens *ursprünglich* und schlechterdings durch keine theoretische Erkenntniſs möglich sey; daſs er nicht durch Beobachtung einzelner Handlungen habe entspringen können, sondern daſs er wesentlich jeder menschlichen Vernunft anhange; daſs das Bewuſstseyn des

Inhalts dieser Begriffe die Menschen einzig und allein zu moralischen Wesen erhebe, und daſs sie sich dadurch allein ihrer Freiheit bewuſst werden; 2) daſs dieser Pflichtbegrif nicht schimärisch sey, sondern wirkliche Realität enthalte, d. h. daſs jeder Mensch wirklich im Stande sey, die Pflicht in der strengsten Bedeutung zu erfüllen, oder, daſs die bloſse reine Idee der Pflicht durch die Freiheit zu einem Bestimmungsgrunde menschlicher Handlungen gemacht werden könne.

Diese sittliche Natur, d. h. diejenige Beschaffenheit des Menschen, wodurch er sich des Sollens der Pflicht oder des Sittengesetzes bewuſst ist, kündiget sich nun zugleich als das Erhabenste, Edelste und Gröſste in dem Menschen an. Denn es ist mit dem Bewuſstseyn des

Sittengesetzes und der Pflicht auch das Bewuſstseyn der Freiheit verknüpft, und dieses Bewuſstseyn erhebt jeden über die ganze Natur, als welche gezwungen ist, und den Gesetzen eines andern gehorchen muſs. Daher schätzt sich jeder Mensch nur so hoch; rechnet sich nur selbst so viel zum Verdienst oder zur Schuld an, als er Gutes oder Böses durch Freiheit glaubt hervorgebracht zu haben. Durch den Begrif der Freiheit aber werden eine groſse Menge von Begriffen bestimmt, welche sämtlich unter dem Namen der *sittlichen* Begriffe bekannt sind, und welche mit der Freiheit alle verlohren gehen.

Die Entwickelung und Zergliederung dieser Begriffe und aller moralischen Gesetze ist nun zwar selbst theoretisch,

aber die Objekte dieser theoretischen Bemühungen sind doch ursprünglich praktische Vorstellungen. So viel daher die theoretische Vernunft auch in der Moralphilosophie zu thun hat; so bleibt diese Wissenschaft doch praktisch, wenn sie nur ursprünglich praktische Principien hat.

Nach dieser Erörterung wird sich nun deutlich und bestimmt angeben lassen, was praktische Erkenntniſs, praktische Wissenschaft, praktische Beweise und praktische Ueberzeugung bedeuten, und wie wesentlich sie sich von den theoretischen unterscheiden.

Praktisch heiſst nemlich alles dasjenige, was durch ursprünglich praktische Principien bestimmt ist. Selbst die Klugheits- und Geschicklichkeitsvor-

schriften können doch nur in so weit praktisch genannt werden, als die Möglichkeit ihrer Ausführung durch einen freien Willen gedacht wird. Nun kann ein Begrif oder Satz, welcher durch ein praktisches Princip bestimmt ist, entweder selbst ein praktischer, oder auch ein theoretischer Begrif oder Satz seyn. Die Erkenntniss und Ueberzeugung, welche man dadurch von der Realität des Begrifs oder der Wahrheit des Satzes erhält, heisst und bleibt doch immer praktisch. Von denjenigen Sätzen, welche selbst praktisch sind, und aus praktischen Grundsätzen bewiesen werden, brauche ich hier keine Beispiele aufzustellen; die ganze Moral ist ein Inbegrif derselben. Von theoretischen Sätzen und Begriffen, welche

praktisch erkannt und bewiesen werden können, möchte man eher Beispiele und nähere Erörterung verlangen. Diese zu geben, gehört auch wesentlich zu meiner Absicht, da diese Abhandlung eben dazu bestimmt ist, zu zeigen, wie man einen an sich theoretischen Begrif, von welchem man behauptet, daſs dessen Objekt theoretisch, d. h. aus theoretischen Principien gar nicht bestimmt werden kann, dennoch praktisch bestimmen, und sich von der Realität desselben praktisch überzeugen könne, obgleich keine Ueberzeugung aus theoretischen Principien möglich ist.

Hier bestimmt nun zu allererst der ursprüngliche Begrif der Pflicht die Idee einer sittlichen Ordnung oder eines Reichs der Zwecke, in welchem die

Moralität und die Wesen, denen sie zukömmt, die obersten und absoluten Zwecke ausmachen, denen alle übrigen Dinge als relative Zwecke subordinirt seyn müssen. Dieser Begrif ist rein praktisch, unabhängig von aller Erfahrung, blos durch das Bewufstseyn des Sittengesetzes erzeugt. Das Bewufstseyn des Sittengesetzes oder der Pflicht macht ferner den Glauben in uns rege, dafs eine solche durchgängig sittliche Ordnung nicht blos eine Idee sey, wornach wir unsre Handlungen einrichten sollen, sondern dafs ihr auch ein wirkliches Objekt entspreche, und dafs also die ganze Natur wirklich unter sittlichen Gesetzen stehe, ob dieses gleich von uns nicht theoretisch erkannt werden kann. Es hängt nemlich mit dem Be-

wufstseyn der Pflicht, d. h. des Gesetzes, wodurch uns unbedingt geboten ist, alle moralische Wesen als absolute Zwecke zu behandeln, die Ueberzeugung von der Wahrheit des theoretischen Satzes zusammen, dafs die moralischen Wesen auch wirklich absolute Zwecke sind. Dieses zu glauben, haben wir gar keinen theoretischen Grund, wir können dieses nicht aus der theoretischen Erkenntnifs des wirklichen Zusammenhanges aller Dinge in der Welt, oder aus dem Laufe der wirklichen Begebenheiten schliefsen. Aber das Bewufstseyn unsrer moralischen Natur flöfst uns das Vertrauen ein, dafs wir das wirklich sind, wie wir in demselben angekündiget werden, so sehr auch der Schein dagegen ist, wenn wir uns blos als Naturwesen betrachten.

Wir sollen die sittlichen Wesen als das Absolute behandeln. . . Folglich sind sie es auch. Hier ist ein praktisches Princip: Du sollst das Sittliche als das Absolute behandeln; und ein theoretischer Satz: das Sittliche ist auch das Absolute; die ganze Natur ist dem Sittlichen untergeordnet. Der letzte Satz ist problematisch; wollte ich ihn theoretisch beweisen, so würde ich nimmer mehr zu Stande kommen, er würde immer für mich blos problematisch bleiben. Denn um ihn theoretisch zu begreifen, müſste ich eine vollständige Wissenschaft von dem absoluten Zusammenhange der Dinge haben. Meine Einsicht der Objekte erstreckt sich nicht so weit. Aber siehe da, eine Stimme läſst sich in meinem Subjekte hören, die mir unbe-

dingt gebietet, das Sittliche als das Absolute anzusehen. Diese rührt nicht von der theoretischen Vernunft her. Denn wie könnte diese für sich auf den Einfall kommen, das Sittliche für das Absolute zu halten, wenn ihr nicht selbst schon das Sittliche anderswoher gegeben wäre. Es würde ja voraussetzen, daſs sie wirklich das Wesen der menschlichen Natur und das Sittliche als das Absolute in derselben theoretisch erkannt hätte. Nun setzt ja aber die theoretische Erkenntniſs des Sittlichen das Sittliche selbst, als Objekt, schon zum voraus. Das Sittliche selbst aber ist kein Objekt der Sinne in uns, es kündiget sich selbst blos durch das Bewuſstseyn des Sittengesetzes an. Also setzt die theoretische Erkenntniſs allemal

schon das Bewufstseyn des Sittengesetzes zum voraus. Dieses bleibt immer ursprünglich praktisch. Also das ursprünglich praktische Gesetz in mir, eröfnet mir und jedem allererst die Möglichkeit, dafs ich ein absolutes Wesen seyn könne, aber zugleich bestimmt es mich auch, zu glauben, dafs dieses wirklich so sey. Denn ich mufs die moralische Natur allenthalben am höchsten schätzen; ich bin innerlich, subjektiv dazu genöthiget, ich bemerke nichts, das höher wäre, als sie, in dem ganzen Umfang der Natur; meine Vernunft kann nichts denken, was das Absolute selbst noch übertreffen sollte. Ich traue daher diesem inneren Zeugnifs von meiner absoluten Natur, und halte mich und jeden, der ein gleiches Bewufstseyn des sittli-

chen Gesetzes hat, für einen absoluten Zweck, auf welchen sich alles übrige beziehen muſs. Mit dem Begriffe von der Wirklichkeit einer moralischen Ordnung hängt nun der Begrif der Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes unvermeidlich zusammen. Denn ohne jene läſst sich die moralische Ordnung nicht ausdenken, weil im Falle der Vernichtung der menschlichen Seelen nach dem Tode, moralische Wesen der Natur unterliegen würden, welches der sittlichen Ordnung widerspricht. Das Daseyn Gottes aber gehört deswegen zur moralischen Ordnung, weil die Natur ganz andern Gesetzen folgt, als den moralischen, die Naturgesetze aber mit den Sittengesetzen auf keine andere Weise als harmonisch gedacht werden

können, als wenn die ganze Natur (zuletzt) selbst durch sittliche Principien bestimmt ist, welches durch die Voraussetzung, daſs ein Gott ist, geschiehet.

Hier sind nun zwar eine Menge theoretischer Sätze: Es ist eine sittliche Ordnung; die Seele ist unsterblich; es ist ein Gott, eine Vorsehung u. s. w. Aber die Principien, worauf sie beruhen, sind rein praktisch. Daher ist *erstlich* die Erkenntniſs der diesen Begriffen entsprechenden Gegenstände praktisch. Denn die Eigenschaft, wodurch wir eigentlich moralische Wesen sind, oder das moralische Wesen in uns, kann kein Mensch theoretisch erkennen. Wodurch das Sittengesetz selbst bestimmt werde, kann niemand bestimmen. Eben so

wenig können wir nun theoretisch angeben, was andere moralische Wesen, also auch das höchste oder Gott, an sich betrachtet seyn mögen. Alle diese Gegenstände bestimmen wir blos und allein durch Begriffe, welche durch praktische Principien wiederum bestimmt sind. So sagen wir: Gott muſs allmächtig seyn, nicht als ob wir theoretisch wüſsten, wie denn eine Allmacht möglich oder wirklich sey, sondern weil zur Realisirung einer durchgängigen moralischen Ordnung Allmacht erfodert wird. Gott ist allmächtig ist allerdings ein theoretischer Satz, aber wir erkennen dessen Wahrheit nicht auf eine theoretische Art; wir werden praktisch davon überzeugt, wir *glauben* es.

In dem Folgenden ist nun ein prak-

tischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zur Prüfung denkender Leser aufgestellt. Er zeichnet sich von jedem theoretischen Beweise dadurch aus, dafs er aus einem ursprünglich praktischen Principio, nemlich aus dem Begriffe der Pflicht, geführt ist; dafs er nicht Einsicht in die Natur des Objekts vorgiebt und erkünstelt, sondern nur darthut, dafs die Unsterblichkeit der Seele mit der Realität einer moralischen Ordnung zusammenhänge; diese aber für wirklich zu halten, ein vernünftiger und hinreichender Grund in der Idee der Pflicht liege. Zu dem Wesen eines solchen praktischen Beweises wird daher zweierlei erfodert:

1) dafs die Pflicht oder das ursprünglich praktische Gesetz gewifs sey, und

2) daſs mit demselben ein *theoretisch problematischer* Satz so zusammenhänge, daſs wenn man das Gegentheil desselben annimmt, das Objekt oder der allgemeine Zweck des praktischen Gesetzes (die sittliche Ordnung) als unmöglich und schimärisch durch die theoretische Vernunft verworfen werden muſs.

Da nun nach der Voraussetzung (n. 2.) der Satz theoretisch problematisch ist, d. h. kein theoretisch hinreichender Grund da ist, weder ihn für wahr noch für falsch zu halten; so vertritt das Sittengesetz in diesem Falle die Stelle des theoretischen Grundes, und bestimmt die Vernunft, denjenigen Satz für wahr zu halten, bei dem sich das Objekt desselben (das höchste Gut) als möglich denken läſst, und denjenigen

als falsch zu verwerfen, welcher der Realität eines solchen Objekts widerspricht.

Das Fürwahrhalten, welches ein solcher praktischer Grund hervorbringen kann, ist unterdessen kein *Wissen*, sondern nur ein *Glauben*. Zwar giebt es auch ein *praktisches* Wissen, aber dieses betrift nur praktische oder moralische Sätze. Denn was ich thun *soll*, muſs ich allemal wissen können, aber ein praktisches Wissen theoretischer Sätze giebt es nicht, sondern nur ein praktisches Glauben derselben. Denn von theoretischen Sätzen kann man sich auf keinem andern Wege eine Wissenschaft erwerben, als auf dem theoretischen durch Erforschung der Natur der Objekte. Wenn nun dennoch ein Grund

in uns liegt, gewisse theoretische Sätze, von denen wir uns unmöglich eine Wissenschaft erwerben können, für wahr zu halten; so ist dieses offenbar ein *subjektives* Fürwahrhalten, d. h. ein solches, das nicht durch die Einwirkung oder Vorstellung der Objekte, die für wahr gehalten werden, hervorgebracht wird, sondern von einer praktischen innern Vorstellung, welche von den Objekten ganz und gar verschieden ist. Es gründet sich dieses Fürwahrhalten ganz auf die Ueberzeugung von dem realen Werthe der sittlichen Natur, der blos auf unser eignes Zeugniſs angenommen wird. Eben daher heiſst es auch subjektiv, und ist von dem objektiven Fürwahrhalten, dessen Grundprincip die Vorstellung der Gegenstände selbst ist, ganz verschieden.

Ich muſs hier noch eine Bemerkung machen, welche von groſser Wichtigkeit ist, und eine Menge gegen den praktischen Glauben gemachter Einwürfe mit einem Male hebt. Diese ist, daſs es aus der Natur dieser Art des Fürwahrhaltens flieſst:

1) kein theoretischer Satz könne praktisch für wahr gehalten werden, als ein solcher, von welchem eine theoretische Wissenschaft völlig unmöglich ist.

2) nur ein solcher theoretisch problematischer Satz könne praktisch für wahr gehalten werden, dessen Gegentheil dem Begriffe der Realität einer sittlichen Ordnung nothwendig widerspricht.

Aus der ersten Nummer folgt: a) daſs es schlechterdings kein praktisches Für-

wahrhalten solcher theoretischen Sätze geben könne, welche aus der Erfahrung erkannt werden können. Denn von solchen Sätzen ist allemal eine Wissenschaft vermöge der Kräfte der menschlichen Natur möglich, und ob gleich eine solche bisher noch nicht aufzuweisen seyn möchte; so läſst sich doch durch nichts darthun, daſs sie für alle Menschen in allen Zeiten völlig unmöglich sey. Um darzuthun, daſs seinen Begriffen Objekte in der Erfahrung entsprechen, daſs die sinnlichen Objekte seiner heiſsesten Wünsche wirklich sind, darf sich niemand auf praktische Principien berufen. Hier sind theoretische Gründe des Fürwahrhaltens nöthig; ohne diese kann kein Objekt der Erfahrung für wirklich gehalten werden; b) daſs es schlechter-

dings kein praktisches Fürwahrhalten irgend eines theoretischen Satzes geben könne, welcher einen Bestandtheil einer theoretischen Wissenschaft ausmachen soll. Kein Satz der Mathematik, der Physik, der Psychologie, kann aus praktischen Gründen für wahr gehalten werden. Sie erfodern sämtlich theoretische Principien, und wenn diese nicht da sind, muſs das Fürwahrhalten aufgeschoben werden; c) daſs uns ein praktisches Princip da niemals etwas helfen könne, wo es darauf ankömmt, etwas zu erklären. Denn theoretische Sätze erfodern auch allemal theoretische Erklärungen. Man fragt hier blos, was *ist*, nicht was seyn *soll*.

Durch die zweite Nummer ist hinlänglich dafür gesorgt, daſs sich niemand

einfallen lassen könne, den Glauben an seine metaphysischen Schwärmereien oder an seine willkührlichen Voraussetzungen durch das Sittengesetz zu rechtfertigen. Denn 1) sind die transscendentalen oder metaphysischen Voraussetzungen durch das Sittengesetz selbst auf das genaueste bestimmt, und es giebt deren nur drei, nemlich *Freiheit*, *Gott* und *Unsterblichkeit*; 2) läſst sich auf das evidenteste zeigen, daſs keine einzige wirkliche oder mögliche *bestimmte* Begebenheit in der Sinnenwelt angegeben werden könne, welche mit dem Begriffe einer möglichen sittlichen Ordnung *nothwendig* streitet. Also kann das Sittengesetz uns niemals zu der Erwartung irgend einer bestimmten Begebenheit in der Sinnenwelt berechtigen, und der praktische

Glaube kann sich zwar auf eine sittliche Ordnung im Ganzen, aber nie auf ein bestimmtes Ereignifs in der Sinnenwelt erstrecken, weil es immer denkbar bleibt, dafs jede auch uns noch so sittlich unbegreifliche Begebenheit in ein moralisches Reich pafst, und der Schein der sittlichen Unordnung blos aus den nothwendigen Schranken unserer Erkenntnifs entspringt. Daher kann der praktische Glaube auch niemals das theoretische Wissen ersetzen. Daher wünscht auch der frömmste Mensch die sittliche Ordnung, an die er festiglich glaubt, noch oben drein *zu erfahren*; daher freuet er sich auch bei der festesten Ueberzeugung, dafs alles, was geschieht, von Gott komme, doch allemal, wenn er Spuren davon in der Wirklichkeit zu

entdecken glaubt. Die Wünsche, dafs die physischen und moralischen Uebel gehoben, dafs Pest und Hunger nicht mehr das menschliche Geschlecht verwüsten, Bosheit und Krieg aus der Welt verbannt seyn möchten u. s. w., bestehen daher gar wohl mit einer moralischen Gesinnung, aber einen Grund, an die Abwesenheit oder Vertilgung dieser Uebel zu glauben, wenn die theoretische Einsicht es nicht wahrscheinlich macht, oder wenn sie gar das Gegentheil lehrt, kann und darf doch die moralische Gesinnung niemals enthalten. Denn ob jetzo Uebel sind, und ob und wie lange noch künftig dergleichen seyn werden, ist und bleibt immer ein Objekt der theoretischen Erkenntnifs, und praktisch glauben wir nur, dafs alle

diese Uebel im Ganzen (welches wir theoretisch unmöglich erkennen können) nichts einer möglichen moralischen Ordnung Widersprechendes enthalten.

Die praktische Ueberzeugung und der praktische Beweis ist demnach *subjektiv*, d. h. die Gründe, weswegen man gewisse Objekte für wahr hält, sind nicht aus der Natur dieser Objekte selbst, nicht aus der Vorstellung derselben geschöpft, sondern etwas in unserm Subjekte, nemlich das Sittengesetz wird als ein hinreichender Grund erkannt, eine sittliche Ordnung und deren nothwendige Bedingungen Gott und Unsterblichkeit anzunehmen. Aber die Vernunft erkennt das Sittengesetz auch als den einzigen hinreichenden Grund, etwas von ihm Verschiedenes, das theoretisch

nicht erkannt werden kann, nemlich die reale Möglichkeit des höchsten Gutes für wahr zu halten. Alles hingegen, was das Sittengesetz nicht nothwendig verlangt, und es verlangt nach der Vernunft nichts nothwendig, als die reale Möglichkeit seines Objekts überhaupt, liegt gänzlich ausser dem Gebiete des praktischen Fürwahrhaltens, es mag nun übrigens eine theoretische Erkenntniſs davon möglich seyn oder nicht.

Der praktische Glaube unterscheidet sich daher

1) von dem *objektiven* theoretischen Fürwahrhalten, welches allemal eine Erkenntniſs der Objekte des Fürwahrhaltens durch unmittelbare oder mittelbare Anschauung voraussetzt.

In der Mathematik werden nur ob-

jektive Beweise geführt. Alle Gründe müssen aus den Gegenständen selbst, den reinen Anschauungen der Figuren und Zahlen genommen seyn. In der Naturwissenschaft sind gleichfalls nur objektive Beweise gültig. Dafs die Kälte die Körper zusammenziehe, dafs die Leidenschaften die freien Wirkungen des Verstandes einschränken, sind Sätze, die sich nur durch Erfahrung und durch Anschauung der wirklichen Objekte in dieser Verbindung entdecken lassen. Objektive Beweise erfodern jedesmal Merkmale, die aus der Anschauung der Objekte selbst hergenommen sind; er mufs Merkmale enthalten, die ich nicht blos als *Begriffe denke*, sondern die von mir auch unmittelbar, d. i. durch Anschauung erkannt werden können, oder die

auf eine solche Art mit den Anschauungen zusammenhängen, dass eine Erfahrungserkenntniss von diesen, ohne jene gar nicht möglich ist. Aber auch diese Merkmale, wenn sie nicht die blosse Form, sondern den Inhalt der Objekte selbst betreffen sollen, können doch nicht anders, als wiederum durch Erfahrung bestimmt werden. So lässt sich die Bedingung eines gegebenen Dinges nie a priori bestimmen, sondern es können stets unendlich viele einander widerstreitende Bedingungen als möglich gedacht werden, und blos durch Erfahrung ist es auszumachen, ob von allen diesen eine in der Natur wirklich sey. Die Bewegungen der Himmelskörper, die Hitze der Sonne, das Eis, das Blühen der Bäume, und alle übrigen Erschei-

nungen der körperlichen Natur, werden wirklich vorgestellt, und sind daher denkbar, ohne dafs die Vorstellung ihrer Bedingungen dazu erfodert wird. So ist es auch mit den Wirkungen der Einbildungskraft, des Verstandes, und den verschiedenen Empfindungen und Zuständen des Menschen. Hier kann man zwar, so wie auch im Allgemeinen auf Bedingungen überhaupt, als Gründe der Möglichkeit dieser Erscheinungen schliessen; aber es ist in keinem Falle erlaubt, dieselben gänzlich a priori nach dem, was sie an und für sich seyn mögen, zu bestimmen. Die Vernunft ist in keinem dieser Fälle im Stande, irgend etwas a priori zu wissen, welches die *einzige* mögliche Bedingung einer gewissen Erscheinung sey. Dafs Glaubersalz

nur durch eine Komposition von Vitriolsäure mit Mineralalkali möglich sey; daſs zum Verbrennen eines Körpers nebst dem Feuer auch eine bestimmte Menge von Luft erfodert werde, läſst sich nur durch Erfahrung erkennen, und alle dergleichen Erscheinungen lassen sich vorstellen, ohne daſs ihre Gründe vorgestellt werden. Eben so wenig ist es auch nöthig, die letzten Bedingungen der Erscheinungen, die nicht Erscheinungen sind, oder das Uebersinnliche zu bestimmen, um das Sinnliche vorzustellen, und zu begreifen. Hier wird es uns nie an Bedingungen in der Erfahrung fehlen, aus denen die Erscheinungen weit besser verstanden werden können, als aus allem, was *wir* von dem Uebersinnlichen je aussin-

nen können. Wir werden durch unsern Verstand immer ermahnt, nur bei dem Bedingten zu bleiben; und unsre Vernunft gebietet uns, auf eine theoretische Erkenntniſs der realen Bestimmungen des Unbedingten ganz Verzicht zu thun, da wir dasselbe zum Verständnisse der Erscheinungen gänzlich entbehren können, indem immer die eine die andere auflöſst, und erklärt. Es ist also in keinem uns gegebenen Dinge, also weder in noch ausser uns irgend etwas Reales, und Objektives vorgestellt, das nicht völlig für sich, ohne ein anderes anzunehmen, oder dasselbe in der Vorstellung zu bestimmen, sollte können vorgestellt werden. Die Vorstellung der Erscheinungen ist jederzeit von der Vorstellung ihrer Bedingungen ganz unab-

hängig, und die Möglichkeit derselben ist auf unendlich mannichfaltige Art denkbar. Ob eine von den wirklich gedachten Arten ihrer Möglichkeit die wahre sey, oder ob die Bedingungen von der Art sind, daſs sie noch gar nicht von uns bestimmt gedacht worden sind, oder auch gar nicht gedacht werden können, kann nur allein die Erfahrung lehren, und wo diese nicht hinreicht, da ist an keine Möglichkeit zu denken, die realen Bestimmungen dieser Bedingungen zu erkennen.

2) Von dem *eingebildet objektiven* Fürwahrhalten, welches eine bloſse *Ueberredung* ist, die aus Scheingründen entsteht, und auch bisweilen ein *subjektives* (theoretisches) Fürwahrhalten genannt wird. Es rührt allemal entweder

von dem schwachen Verstande des Subjekts her, indem er die Vorstellungen ihrem Ursprunge nach mit einander verwechselt, oder von einer starken Leidenschaft, die auch öfters dem stärksten menschlichen Verstand seine Wirksamkeit eine Zeitlang rauben kann. Diese Illusion verschwindet, sobald das Gemüth ruhiger wird, oder der Verstand eine solche Stärke bekömmt, daſs er die Gründe nach seinen Gesetzen prüfen kann. So glaubt ein Begeisterter vollkommen überzeugt zu seyn, daſs sein eingebildeter Gegenstand wirklich sey, daſs er ihn mit seinen Sinnen berühre, und daſs er alle seine Wirkungen vollkommen empfinde. Aber er kann diese Ueberzeugung nicht aus allgemeinen Vernunftgründen rechtfertigen.

Es ist blos die Hitze der Phantasie, welche seinen Verstand zu einem so voreiligen Urtheile bestimmt. Denn die Vernunft lehrt gewisse allgemeine und nothwendige Kennzeichen, durch welche ein Daseyn bewiesen werden muſs. Nun kann eine ruhige Betrachtung leicht lehren, daſs die Kennzeichen, welche ein Begeisterter von der Wirklichkeit eines Objekts ausser sich anführt, noch nicht hinreichend sind, die Vernunft von dem Daseyn eines Gegenstandes zu überzeugen; daſs sein subjektives starkes Gefühl auch von ganz andern Ursachen habe herrühren können; daſs eine erhitzte Phantasie leicht Vorstellungen von Gegenständen zu lebhaften Gefühlen hinzu dichte, und daſs ihn blos Leidenschaft, Vorurtheile, Phantasie u. s. w.

verleitet haben, einen voreiligen Schluſs zu machen, und das für äussere Erfahrung zu halten, was blos innere Empfindung und Anschauung der Einbildungskraft war. Eine solche Täuschung kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjekten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Swedenborg* hielt seine Träumereien für wahre objektive Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindungen machte, daſs er die Erfordernisse, welche zu einem objektiven befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objekte nöthig gewesen wären, entweder übersah, oder daſs er sich blos einbildete, sie erfüllt

zu haben, daſs er also objektive Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen seine Phantasie gab, den von seinen Vorstellungen verschiedenen Objekten zuschrieb. Wo also das Subjekt eine Ueberzeugung bewirkt, und sich dabei fälschlich einbildet, als sey sie vom Objekte gewirkt, da ist keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Es ist hier ein Widerspruch mit den allgemeinen Foderungen der Vernunft. Die Ueberzeugung kann nur schwärmerischer Glaube, phantastische Ueberredung seyn. Sie ist eine Erscheinung, die wie jede andere Illusion aus den Regeln der Association erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Ansehen, Unterricht, religiöse Gefühle, können Meinungen Glauben verschaffen,

die an sich falsch und grundlos sind. Lernt die Vernunft nun einsehen, dafs dieses die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung sind, so wird sie nach andern objektiven Wahrheitsgründen forschen müssen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauren soll. Denn das Ansehen unsrer Vorfahren und Lehrer, die beständige Gewohnheit dergleichen Meinungen zu hören, das Interesse, welches sich allmählig daran geknüpft hat, die Vergesellschaftung dieser Sätze mit andern wohlgegründeten Meinungen, der Wunsch, dafs dergleichen Behauptungen wahr seyn möchten, weil sie unsern Neigungen gemäs sind, und andere Umstände, welche so oft die Gründe des festesten Glaubens sind, erkennt die Vernunft sämtlich für spuriös, und ver-

wirft sie als unächte Wahrheitsgründe gänzlich. Es sind subjektive Gründe da, welche leicht machen, dafs das Falsche und Schwache in einem Beweise für wahr oder stark gehalten wird, indem sie die Urtheilskraft in ihrer freien Wirksamkeit hindern, und die Vernunft verblenden.

Der praktische Glaube stützt sich ganz und gar auf praktische Principien, und unterscheidet sich nicht so wohl dem *Grade*, sondern nur den *Quellen* nach von dem theoretischen Fürwahrhalten. Denn das praktische Gesetz kann einen eben so hohen Grad der Ueberzeugung derjenigen theoretischen Sätze, die zur Möglichkeit seines Objekts erfodert werden, hervorbringen, als ein theoretisches Princip, aus welchem die

Wahrheit derselben theoretisch erkannt werden könnte. Der praktische Beweis besteht blos in der Darstellung des praktischen Zusammenhanges eines gewissen theoretisch problematischen Satzes mit dem Sittengesetze. Der praktische Zusammenhang aber besteht darinne, daſs der theoretische Satz ein Objekt enthält, welches als die nothwendige Bedingung des sittlichen Gegenstandes oder der Möglichkeit des höchsten Gutes gedacht werden muſs.

Daher muſs denn auch der praktische Glaube auf einem praktischen Beweise beruhen. Er ist kein blinder alle Belehrung ausschlagender Glaube, der auf eingebildeten Gründen, oder auf dem Ansehen Anderer beruhete, sondern er nimmt die Vernunft selbst zu

seinem Richter an, und kann die schärfsten Blicke der Kritik vertragen. Denn er ist durch die Vernunft selbst erzeugt, und erwartet von ihr seine ganze Stärke. Daher darf nichts in der Vernunft seyn, was ihm widerspräche. Hier ist keine gaukelnde Phantasie, keine schwärmende Einbildung, kein Vorurtheil meiner Väter, keine religiöse Opinion, nichts von alle dem, was mich zum Glauben bestimmte, sondern allein meine mir während meines ganzen Daseyns unabänderlich anhangende Natur, und zwar der alleredelste Theil derselben, meine Vernunft, die mich zum Glauben antreibt, nachdem sie mich von der Unmöglichkeit, etwas objektive zu wissen, überzeugt hat.

Die Vorzüge, welche ein morali-

scher oder praktischer Beweis für das Daseyn übersinnlicher Bestimmungen, vor jedem theoretischen und objektiven hat, sind meines Erachtens einleuchtend, und werden sich aus folgender kurzen Vergleichung deutlich ergeben.

Erstlich fodert man von demjenigen, der eine objektive Einsicht zu haben vorgiebt, daſs er auch alle Einwürfe und Schwierigkeiten müsse heben können. Er muſs also wenigstens einige anschauliche Erkenntniſs von demselben haben, um daraus die Möglichkeit der objektiven Verhältnisse gegen sich zu erklären. Wie viel aber einem solchen könne zu schaffen gemacht werden, welcher Objekte an sich, die über alle Erfahrung hinausliegen, bestimmen will, kann unter andern der

Philo *) des *David Hume* beweisen, wenn es nicht schon an sich klar wäre. Der praktische Beweis aber thut auf alle Einsicht in den letzten Urgrund der Dinge Verzicht; die Vernunft bestimmt das Unbedingte blos in Beziehung auf das Objekt des Sittengesetzes überhaupt, so ferne es als die nothwendige Bedingung desselben gedacht wird, ob sie sich gleich weder das Ding selbst, seinen realen innern Prädikaten nach, noch die Art und Weise des Zusammenhanges zu bestimmen getrauet. Da sie also nichts Objektives behauptet, so kann ihr auch keine objektive Schwierigkeit entgegen gesetzt werden. Ihr alleiniger

*) S. *Hume's Gespräche über die natürliche Religion.*

Grund ist ihr eignes Subjekt, welches etwas anderes *nothwendig* fodert; und sie nimmt das letztere blos um ihrer selbst willen an, nicht weil sie von dem Objekte durch seine Einwirkung dazu genöthiget würde.

Zweitens, der objektive und theoretische Beweis macht sich jederzeit anheischig, den Schlufssatz aus der Natur des Objektes selbst, aus dem, was da wirklich ist, zu beweisen, welches ohne Erfahrung gar nicht möglich ist; da hingegen der subjektive praktische Beweis sich begnügt, blos die *Verhältnisse* des in unsrer Vorstellung theoretisch ganz unbestimmten Objekts zu dem Subjekte praktisch anzugeben. Wer objektive redet, mufs sagen: Gott ist ein einfaches, immaterielles Wesen, das

Verstand, Vernunft, freien Willen hat, und durch diese Eigenschaften Urheber der Welt ist; die Seele ist einfach, unverweslich, und es läſst sich aus der Einsicht ihrer objektiven Eigenschaften beweisen, daſs sie ihr deutliches Bewuſstseyn ewig behalten müsse u. s w. Hier kann er nun den Foderungen schlechterdings nicht ausweichen, deutlichere Bestimmungen von diesen Eigenschaften zu geben, und z. B. sich darüber zu erklären, was er denn unter einem immateriellen Wesen, unter einem Verstande in Gott an sich u. s. w. verstehe; wie die Existenz der Seele nach dem Tode und das Denken ohne Körper u. s. w. möglich sey; wo denn sein Werk unter seinen eignen Händen zerfällt, und sich in eine Reihe von Er-

dichtungen auflöſst, welche die Nichtigkeit der Behauptungen nur um desto mehr verrathen, je scharfsinniger und subtiler sie sind. Denn um dem Menschen eine wirkliche reale Beschaffenheit deutlich zu machen, muſs ich ihm dieselbe in der Anschauung vorhalten können; und wo dieses unmöglich ist, ist alle Mühe, eine allgemeine objektive Ueberzeugung zu bewirken, vergebens. Wer aber blos die praktischen Beziehungen des Unbedingten auf das Subjekt bestimmt, der braucht nicht zu erklären, *wie* diese Verhältnisse in dem, unsern Blicken ganz entzogenen Dinge, das sich verhält, enthalten sind. Denn das eine Relatum (das Sittengesetz in uns) ist vollkommen hinreichend, die Verhältnisse des andern zu ihm, d. h.

diejenigen Prädikate zu erkennen, die ohne ein anderes anzunehmen, nicht möglich sind, aber nicht dieses andere nach dem, was es an sich ist, zu bestimmen. Denn ich kann gar wohl die Verhältnisse eines Dinges erkennen, ohne das Ding selbst den Prädikaten nach, die ihm ausser diesen Verhältnissen an sich zukommen, und die den Grund und die bestimmte Möglichkeit dieser Verhältnisse enthalten, zu bestimmen. So erkennen wir in der Sinnenwelt gar viele Verhältnisse, ohne die Dinge, welche sich verhalten, an sich zu erkennen. Wir kennen viele Materien, z. E. die elektrische, magnetische und andere, mehr ihren Verhältnissen, als ihren innern Bestimmungen nach, und alle Kräfte sind bloſse Verhältnisse

eines unbekannten Etwas. Ein Blindgebohrner kann viele Verhältnisse der Sonne gegen seinen Körper erkennen, z. B. daſs sie ihn erwärmt, brennt, erquickt u. s. w. ohne die Eigenschaften zu kennen, durch welche sie dieses verrichtet. Wer also subjektive beweiset, kann jenes Labyrinth, in welches das Unternehmen eines objektiven Beweises unvermeidlich zieht, gemächlich vorbeigehen; und jede Foderung, das Ding an sich zu bestimmen, abweisen, indem er sich so ausdrückt: So wie sich verhält ein moralischer Urheber in der Sinnenwelt zu dem, was er hervorbringt, so verhält sich das Unbedingte zur Welt; so wie sich verhält der freie Wille des Menschen zu seinen Handlungen, so verhält sich das unbedingte

Wesen zu allem, was in der Natur geschieht, u. s. w. Da nun einerlei Verhältnifs von zwei ganz verschiedenen Dingen bewirkt werden kann; so ist es wohl möglich, dafs ganz etwas anderes der Welt den Ursprung und ihre Einrichtung gegeben hat, als das, was ich in mir als Verstand, Vernunft, freien Willen u. s. w. anschaulich erkenne; ich kann dieses nicht bestimmen, aber wenn nur die Verhältnisse dieselben bleiben und wirklich sind, die zu meiner Beruhigung dienen, was bekümmert es mich, durch welche *innere* Gründe sie möglich sind.

Drittens mufs der objektive Beweis allemal Widerspruch erregen, wenn er die Eigenschaften nicht apodiktisch beweisen kann. Dieses haben auch alle

sogenannte Demonstrationen für das Daseyn Gottes von jeher erfahren, und werden es immerfort erfahren. Sie bedürfen immer Gunst; und der Wunsch, daſs die Sache wahr seyn möchte, muſs ihre Schwäche verbergen helfen. Denn wenn sie das Nothwendige und Ueberzeugende bei sich führten, welches sonst objektiven Beweisen eigen ist; so würden sie doch ihren Einfluſs auf alle Menschen, die sie nur verstehen, beweisen, da noch dazu die Objekte ein so allgemeines Interesse haben, daſs sie gewiſs niemand muthwillig verleugnen wird. Eigentlich ist es blos der Betrug, das Zuvielversprechende, das diesen Beweisen anhängt, welches macht, daſs sich ihnen die Vernunft so hart widersetzt, indem sie vorgeben, die in einzelnen

Subjekten bewirkte Ueberzeugung durch ihre objektiven Gründe bewirkt zu haben, da sie doch ihren Ursprung ganz anderen Ursachen zu verdanken hat. Denjenigen, welche die Unzulänglichkeit jener objektiven Gründe darthun, oder wohl gar entgegengesetzte Behauptungen aufstellen wollen, ist es anfänglich gar nicht darum zu thun, jene Ueberzeugung zu vernichten: denn es würde ihnen ganz wohl dabei seyn, wenn sie wahr wäre; aber sie wollen nur nicht leiden, dafs sie sich auf Gründe stütze, die keine Gründe sind. Die freie Vernunft zieht die schrecklichste Wahrheit der angenehmsten Illusion vor. Beide Partheien treibt also nur in der Untersuchung ein verschiedenes Interesse, indem die eine ihre Wün-

sche nur zu befriedigen sucht, und daher die Gründe mit einiger Indulgenz zuläſst, da hingegen die andere jenen Wünschen schlechterdings keinen Einfluſs verstatten, sondern alles nach den strengsten Gesetzen der Wahrheit geprüft wissen will. So lange nun die Letztere die Gründe der Erstern blos der Kritik unterwirft, und das Unbefriedigende derselben aufdeckt, verdient sie den Beifall der Vernunft; sobald sie aber selbst entgegengesetzte Behauptungen durch objektive Beweise durchzusetzen gedenkt, verfällt sie selbst in einen noch gröſsern Fehler, als die erste, indem sie nichtigen objektiven Gründen sogar gegen alles Vernunftinteresse Glauben beimiſst, und sich blos von den seltsamsten Leidenschaften dazu verleiten läſst.

Der subjektive praktische Beweis hingegen führt eine weit gröſsere Sicherheit bei sich. Er geht ganz aufrichtig zu Werke, und entsagt aller objektiven Einsicht. Dadurch benimmt er dem Hange zur Widersetzlichkeit schon alle Kraft, und verhütet einen langen Streit. Denn wenn einmal eingesehen ist, daſs es schlechterdings unmöglich ist, aus Einsicht in die Natur des Objekts zu reden, und demohnerachtet eine Beziehung dieses Objekts auf das Subjekt zugegeben werden muſs, so gelten schlechterdings keine objektiven Angriffe. Die vernünftigsten Philosophen und Theologen haben daher auch von jeher eingeräumt, daſs wir Gott, Seele u. s. w. blos *relative* erkennen könnten, d. h. daſs wir blos aus der Entdeckung gewisser Eigen-

schaften auf jene nicht sinnliche Wesen als ihren Grund schliefsen müfsten, ob sie gleich öfters versucht haben, jene Objekte selbst nach einer Analogie an sich zu bestimmen, welches eigentlich dasjenige war, das sie in unaufhörliche Streitigkeiten verwickelte. Der subjektive Beweis geht aber diese gänzlich vorbei; indem er sich auf dergleichen Bestimmungen gar nicht einläfst. Wenn ich nur das moralische Gesetz in meinem Subjekte gefunden habe, das 1) für mich gewifs, nothwendig und unumstöfslich ist, und mit dem 2) das Daseyn Gottes, gewisse sittliche Beziehungen, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. nach der Vernunft praktisch zusammenhängen; so schliefse ich mit völliger Gewifsheit auf das letztere,

wenn ich auch gleich die innere Natur desselben nicht einsehe und begreife. Die Lehren von Gott und Unsterblichkeit gehören nach dieser Vorstellungsart zur Moral, und was einmal in die Ringmauer dieser Wissenschaft gebracht werden kann, ist den Angriffen der Metaphysik gänzlich entzogen. Denn letztere hat gar keine Stimme in diesem Terrain. Sie muſs ihre Pfeile nun gegen die ganze Sittenlehre richten. Diese aber ist auf dem unerschütterlichen Felsen der sittlichen Vernunft selbst gebauet, an welchem alle Macht der Waffen fruchtlos versucht wird: denn das nothwendige Interesse, welches ihren Aussprüchen anhängt, macht sie unüberwindlich. Die Sittenlehre gleicht einer Festung, die weder vom Geschütz

erreicht, noch durch die Länge der Zeit zur Uebergabe gebracht werden kann. Die Quelle ihrer Subsistenz liegt in ihr selbst; alles, was sie mit ihren Mauern umfaſst, ist sicher; und das Toben von aussen kann nur denjenigen erschrecken und ängstigen, der mit der Stärke des Orts, den er bewohnt, unbekannt ist.

Einleitung.

Die Fragen *über Gott* und *Unsterblichkeit* haben für das menschliche Geschlecht ein so grofses Interesse, und scheinen einen so offenbaren Einflufs auf das sittliche Leben, und die Ruhe der Menschen zu haben, dafs wohl niemand den Zuwachs an Würde und Harmonie verkennen wird, der für das Reich der Moralität entstehen würde, wenn man für beide Fragen eine solche Antwort finden könnte, welche nicht nur die vernünftigen Erwartungen des Menschen

befriedigte, sondern die auch so viel Ueberzeugendes bei sich führte, daſs die Vernunft, wenn sie nicht mit sich selber in Widerspruch gerathen wollte, genöthiget würde, sie als gewiſs und unbezweifelt zuzulassen.

Die Hofnung zu einer solchen Auflösung wird indessen gar sehr geschwächt, wenn man die widerstreitenden Meinungen der gröiſsten Denker über diesen Punkt unpartheiisch erwägt. Denn so viele streitige Sätze es in der Philosophie auch giebt, und so heftig und so verschieden auch von jeher darüber ist gestritten worden; so sind sie doch niemals so uneinig unter sich selbst, und so verschiedener Meinung, als wenn ihre Untersuchungen Dinge betreffen, die über alle sinnliche Wahrnehmung

hinaus liegen. Sieht man hier auf die Menge der einander zuwiderlaufenden Meinungen, so sollte man schwören, es wäre alles in der gröſsten Ungewiſsheit; betrachtet man hingegen das Vertrauen und die Hitze, womit ein jeder seine Meinung verfolgt, und sie fest zu stellen sucht, so scheint eine jede die gröſste Gewiſsheit zu haben. Jede Schule versichert uns, daſs ihre Lehre über jene entfernten Gegenstände die beste und gewisseste sey; und alle wollen uns ihre Meinungen, so widersprechend sie auch seyn mögen, als apodiktisch und nothwendig aufdringen.

Nun giebt es zwar viele Objekte, worüber die Philosophen streiten, wo man ohne Bedenken seine Unwissenheit gestehen, und alle Fragen darüber von

der Hand weisen kann, wie alle diejenigen, die keinen Einfluſs auf die Sittlichkeit und die Ruhe des Lebens haben, z. B. alles, was man von den letzten Principien der Dinge, von den Dingen an sich, von der Gestalt der Seele, und der Gottheit, ihrem Orte, Aufenthalte u. s. w. wissen will. Allein die oben vorgelegten Fragen über Gott und Unsterblichkeit haben ein so groſses Gewicht, einen so mächtigen Einfluſs, und scheinen mit der Natur der Vernunft selbst so innig verbunden zu seyn, daſs man ihnen nicht eher entsagen kann, als bis man allem Gebrauche der Vernunft zugleich mit entsagt. Denn wenn man auch gleich gewiſs ist, daſs man weder von der Natur der Gottheit, noch der Seele, etwas zuverlässiges wissen

kann; so kehren dennoch jene Fragen unaufhörlich zurück, und werden ohne Unterlaſs von der Vernunft selbst wiederholt, so daſs der allergröſste Skeptiker, und selbst der entschlossenste Verleugner der Gottheit und Unsterblichkeit, das Interesse an jenen Fragen nicht los werden kann, und durch seine eignen Antworten, so dreust und verwägen er sie auch ersinnen mag, nie ganz befriediget wird.

Dieses giebt Anlaſs zu der Vermuthung, daſs doch wohl irgend ein geheimer Weg in der Vernunft verborgen seyn müsse, auf welchem sie zur befriedigenden Auflösung dieser Probleme gelangen könne. Denn es findet sich kein Fall, wo ein so lebhaftes Interesse an einem Etwas, das man selbst für un-

möglich erkannt hat, so anhaltend und so allgemein unterhalten würde, und es ist sehr unnatürlich, zu glauben, dafs die Ideen von Gott und Unsterblichkeit nur deshalb in die Vernunft gelegt wären, um sie unaufhörlich damit zu äffen. Alles dieses mufs einen Philosophen rechtfertigen, wenn er auf den Gedanken verfällt, dafs sich die Vernunft bisher nicht sowohl in den Fragen, als vielmehr in der Art und Weise getäuscht hat, wie sie solche zu beantworten versuchte. Ihr ganzes bisheriges Bestreben gieng nemlich dahin, diese Fragen, aus der Natur der Objekte, welche sie betreffen, selbst zu beantworten. Dieses scheint aber, wie alle ihre bisherigen Versuche beweisen, gar nicht anzugehen. Es wäre aber gar wohl möglich,

dafs die Auflösung der Fragen, die durch ihre eigne Natur aufgeworfen werden, auch in ihr selbst enthalten wäre. Daher mufs ich gestehen, dafs mir die Aufgabe der *Preiswürdigen Leidener Akademie* eine grofse Freude verursachte. Ich glaubte, in derselben einen neuen Beweis für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele vorher zu sehen, in welchem sich sogar alle Partheien, so uneinig sie vorher unter sich gewesen seyn mögen, vereinigen könnten. Denn sollte jene Frage mit Ja beantwortet werden können, so dafs man beweisen könnte, es gäbe ausgemachte und unbezweifelte Pflichten, oder die *praktische* Vernunft geböte gewisse Handlungen *unbedingt* und *nothwendig*, zu denen aber der Mensch sich nach der *spekula-*

tiven Vernunft schlechterdings nicht für verbunden erachten könnte, wenn er nicht annähme; die Seele sey unsterblich; so würde folgen, daſs wer die Verbindlichkeit dieser Pflichten anerkennet, auch die Unsterblichkeit der Seele für wahr halten müſste, wenn er anders seine spekulative Vernunft mit der praktischen vereinigen wollte. Hierdurch wäre nun ein neuer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefunden, der also lauten müſste: theoretisch problematische Sätze, welche mit wahren und unbezweifelten *praktischen* Sätzen nothwendig verbunden sind, müssen für praktisch gewiſs gehalten werden; nun giebt es Pflichten (welche hier nahmhaft gemacht werden müſsten) mit denen die Lehre von der Unsterblichkeit

nothwendig verbunden ist, und welche die Vernunft für wahr erkennt; folglich ist es auch wahr, daſs die menschliche Seele unsterblich ist, oder man kann die Formel des Beweises auch so fassen. Wenn die Pflichten A. B. C. u. s. w. wahr sind, so ist die Seele unsterblich; sie sind aber wahr; also ist sie auch unsterblich. Diesem Beweise würde die Meinung derer keinen Eintrag thun, welche behaupten, daſs die Natur der Seele über die Sphäre aller menschlichen Erkenntniſs erhaben sey. Denn, dieses zugestanden, so behalten unsre Gründe dennoch ihr Gewicht, indem sie gar nicht aus jenen dunkeln Regionen, sondern aus dem hellen Gebiete der praktischen Vernunft hergenommen sind. Und wir könnten

daher unsern Beweis gegen alle diejenigen leicht aufrecht erhalten, welche die Gründe, die aus der Natur der Objekte genommen sind, als unbefriedigend und nichtig verwerfen. Denn sie streiten nicht gegen die Sache selbst; und wer streitet wohl dagegen? sondern nur gegen die Gründe für dieselbe.

Es ist wohl kein Zweifel, daſs zur Auflösung dieser Aufgabe sich viele groſse Köpfe vereinigen werden, und es ist auch für das menschliche Geschlecht nichts wünschenswerther, als daſs diese Dunkelheiten der Philosophie wenigstens so viel Licht erhalten, als nöthig ist, um in diesem Leben einen, obgleich schwachen doch überzeugenden Schimmer einer bessern Zukunft, zu erhalten. Den Verfasser dieser Abhandlung hat

nicht so wohl die stolze Hofnung des Preises, als vielmehr das innige und reine Vergnügen, welches er sich von einer solchen Arbeit versprach, gelockt, sich unter die verehrungswürdige Anzahl derer zu mischen, welche sich um die Ehre des Preises unter so respektabeln Kampfrichtern beeifern. Jetzt also zur Sache.

Abhandlung.

Der Sinn der von der Preiswürdigen Akademie aufgegebnen Frage ist durch ihre eignen Worte selbst hinlänglich bestimmt, und kann kein anderer seyn, als: *Ob es Pflichten gebe, denen die Vernunft selbst zu gehorchen befiehlt, welches sie nach ihrer eignen Einsicht, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht befehlen könnte, wenn sie behauptete, die menschliche Seele wäre nicht unsterblich?* oder *ob es Pflichten gebe, deren Wahrheit mit der Meinung, daſs*

die Seele unsterblich sey, nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, so daſs die Wahrheit dieser Pflichten, ohne die Wahrheit der Unsterblichkeit schlechterdings nicht von der Vernunft gedacht werden kann?

Die Auflösung dieses Problems zerfällt in zwei Haupttheile. Im *ersten* muſs kürzlich von der Natur und dem Wesen der Pflichten, und der Verbindlichkeiten gehandelt werden; im *zweiten* müssen wir den Zusammenhang der Wahrheit der Pflichten mit der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele untersuchen.

Der Ausdruck *Pflicht* bedeutet eine ganz eigenthümliche Art von Nothwendigkeit, welche jedem Menschen ins Herz geschrieben ist, die jeder aner-

kennt und anerkennen mufs, und die ihm doch dabei die völlige Freiheit läfst, ob er sich ihr unterwerfen, und ihren Gesetzen folgen will oder nicht. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Nothwendigkeit der Natur, oder von der *physischen* Nothwendigkeit. Denn ob etwas *physisch nothwendig* sey, erkennen wir nur daraus, dafs etwas immer so und nie anders geschiehet; geschähe es nur ein einziges Mal anders; so würden wir sogleich gestehen müssen, dafs wir uns in der Bestimmung des Naturgesetzes geirret, und eine blos zufällige Folge für eine nothwendige gehalten hätten. Würden wir nur durch eine einzige Erfahrung belehrt, dafs ein Körper nicht schwer sey, ein Stück Gold nicht verkalke, eine Pflanze keine

Säure enthalte; so müſsten wir die allgemeinen Sätze, welche das Gegentheil aussagen, aufgeben, und so bald wir überzeugt sind, daſs ein Ding eine physische Ursache des andern sey; so halten wir es für unmöglich, daſs das andere nicht erfolgen könne. Alle physische Nothwendigkeit erhellet also zugleich aus ihrem Erfolge und aus den mit ihr übereinstimmenden Thatsachen. Ganz anders aber verhält es sich mit derjenigen Art von Nothwendigkeit, welche man *Pflicht* nennt, und die auch, im Gegensatz der physischen, *moralische* Nothwendigkeit heiſst. Denn diese behält ihre Gültigkeit, wenn auch keine einzige Thatsache aufgewiesen werden könnte, welche durch sie bestimmt ist. Sie sagt nemlich aus, was nothwendi-

ger Weise geschehen *soll*, nicht was geschieht oder geschehen *muſs*; und wenn auch niemals das geschähe, was geschehen *sollte*; so würde das Gebot doch immer fortdauren, und von jedermann für gültig anerkannt werden müssen, ob er es schon selbst nicht befolgte.

Dieses Bewuſstseyn der Pflicht ist ein ursprüngliches Faktum in uns, ein Etwas, das jeder innerlich erfährt, so bald er zum Selbstbewuſstseyn gelangt, das selbst den Schurken und den gröſsten Bösewicht nie ganz verläſst. Denn wenn er auch den Zuruf der Pflicht an sich selbst so sehr unterdrückt, daſs er ihn nicht mehr in seinen Schandthaten stört; so zeigt er doch in seinem Urtheile über andere, daſs er im Grunde immer

noch das am höchsten achtet, was Pflicht und Tugend heifst; und so bald er nur in Lagen kömmt, wo er zur ernsthaften Selbstbetrachtung genöthiget wird; so wacht mit einem Male das moralische Gesetz mit neuer Stärke auf, und nöthiget ihn zur Selbstverdammung.

Es ist völlig umsonst diese Sprache der Pflicht von frühen Eindrücken, von Erziehung, Gewohnheit u. s. w. ableiten zu wollen. Denn nicht zu gedenken, dafs äussere Umstände nie allein so etwas Allgemeines hervorbringen können; so setzt selbst das Vorurtheil von Pflicht die Idee der Pflicht schon zum voraus. Es ist vielmehr die Vernunft selbst, welche sich in der Idee der Pflicht vernehmen läfst, und uns Gesetze auflegt, durch deren Befolgung

wir uns allein ihrer würdig betragen können. Die Vernunft ist es, welche uns befiehlt: andern Menschen eben so gut Rechte einzuräumen als uns selbst, fremde Rechte nicht zu verletzen, nicht den Leidenschaften, sondern ihren Gesetzen zu folgen; sie ist es, welche unaufhörlich diese Befehle auf das strengste wiederholt, wenn wir gleich alle Tage das Gegentheil thun. So mannichfaltig nun der Inhalt der Pflichten seyn mag; so haben sie doch das sämtlich mit einander gemein, daſs das, was durch sie geboten wird, von der *allgemeinen* Vernunft oder von der unpartheiischen Vernunft eines jeden gebilliget werden müsse, und so bald die *allgemeine* Vernunft, d. i. jedermann, der die Sache gehörig erkennt, urtheilt,

dafs eine Handlung geschehen solle; so ist diese Handlung Pflicht, und so wohl unsre eigne Vernunft als die Vernunft jedes andern befiehlt, dafs die Handlung geschehe, und fährt fort zu befehlen, ob sie gleich nicht geschieht.

In wiefern nun die Vernunft uns dergleichen allgemeine Gesetze auflegt, welche den Namen der Pflichten führen, wird sie *praktisch* genannt, welche sich von der *theoretischen* oder *spekulativen* Vernunft dadurch unterscheidet, dafs die letztere die allgemeinen Gründe und Gesetze, welche wirklich sind, *erkennt*, die erstere aber uns Gesetze giebt, und uns deren Befolgung unbedingt und ohne alle Ausnahme *gebietet.* Durch dieselben schreibt die Vernunft allen vernünftigen Wesen eine einförmige

und nothwendige Handlungsweise vor, so daſs zwar verschiedene Wesen verschiedene Objekte, aber doch jeder die seinigen auf eine solche Art wirklich machen soll, welche jedermann mit seiner Vernunft billigen muſs, und daſs also jeder in allen seinen Handlungen zugleich den allgemeinen Willen befolgt, und jeder andere in seine Handlungsweise nach der allgemeinen Vernunft einwilligen kann.

Das Letzte also und das Absolute, worauf die Vernunft bei allen Handlungen Rücksicht zu nehmen befiehlt, ist die Vernunft selbst und deren Einstimmung; und zwar nicht blos die *besondere* Vernunft und die *besondere* Einstimmung dieses oder jenes, sondern die *allgemeine* Vernunft und die *allge-*

meine Uebereinstimmung. Die Vernunft also soll der höchste und absolute Bestimmungsgrund für alle Handlungen seyn, der Zweck, der alle übrigen einschränkt, dem alle übrigen Zwecke theils negativ, theils positiv untergeordnet werden sollen. Daher ist die oberste Formel der Pflicht: *Du sollst die Vernunft allenthalben, wo du sie antrifst, als das Absolute und Letzte behandeln;* und da die Vernunft allen vernünftigen Wesen eigenthümlich ist, so sollst du jedes vernünftige Wesen als einen absoluten Zweck, als ein Wesen behandeln, das Vernunft besitzt, das also unter keiner Bedingung als *bloſses* Mittel, als bloſse Sache gebraucht werden kann. Denn in eine solche Behandlung würde die Vernunft eines solchen Wesens, und selbst deine

eigne Vernunft, wenn du auf sie allein hörtest, nie willigen können. Eine solche Handlungsweise nennen wir eine *moralische*, d. i. eine solche, die durch allgemeine Gesetze, welche jede Vernunft billigen mufs, bestimmt ist. Diese ist uns aber durch die Vernunft selbst als praktisch nothwendig, d. i. als Pflicht aufgelegt. Die Pflicht gebietet uns, bei der moralischen Denkungsart unbedingt zu beharren, und uns durch keine Hindernisse und durch keine Schwierigkeiten von ihr abwendig machen zu lassen. Sie ist es, welche uns befiehlt, auch unsre stärksten Neigungen nie anders zu befriedigen, als wenn es ohne Beleidigung anderer und so geschehen kann, dafs jeder in ihre Befriedigung einwilligen kann, nie an-

derer Rechte zu verletzen, eher Schimpf und Schmach und alle Uebel, selbst den Tod zu erdulden, als uns irgend einer Ungerechtigkeit oder Niederträchtigkeit schuldig zu machen. Die Pflicht befiehlt uns, unbedingt treu und rechtschaffen zu seyn, wenn auch darüber alles in der Welt für uns verlohren gehen sollte, uns nie um irgend eines Zwecks willen eine Ausnahme von dem, was die Pflicht gebietet, zu erlauben, und alle Ausnahmen von der Materie der Pflicht erst durch die Pflicht selbst bestimmen zu lassen.

Die Pflicht ist eine absolute und unbedingte Foderung an uns, und alle Bedingungen, welche ihr anhangen, betreffen nur ihre Materie, nicht ihre Form. Denn wenn auch eine Handlung

nur unter gewissen Einschränkungen geboten ist, so ist sie doch unter diesen Einschränkungen, d. i. so weit sie unter das Sittengesetz paſst, unbedingt geboten; unter den gehörigen Einschränkungen sollen wir sie wirklich machen, was uns auch zum Gegentheile anreizen könnte *). Diese Anfoderung der Pflicht

---

*) Man hat hie und da an der allgemeinen Formel der Pflicht: „Handle nur nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze seyn können;" einen Anstoſs genommen, und ihre Unrichtigkeit darzuthun vermeint, wenn man Beispiele gefunden hat, wo die Pflichten nicht nur verschiedenen Menschen ganz verschiedene Handlungen gebieten, sondern mehrere Handlungen auch nur unter gewissen Einschränkungen vorschreiben. Allein der Einwurf zeigt, daſs man den Sinn der Formel gänzlich verfehlt hat, als welcher gar nicht ist, daſs alle Menschen der Materie nach

ist nun so streng, daſs sich kein Mensch davon lossagen kann. Jeder ist durch

---

dasselbige thun, oder gewisse Handlungen ohne Einschränkung thun sollen; sondern daſs sie das, was sie thun, nur so thun sollen, daſs es von der allgemeinen Vernunft gebilliget werden, und ihnen folglich jedermann ein gleiches hätte rathen und in seine Maxime mit einstimmen müssen, wenn er ebenfalls nach seiner Vernunft geurtheilt hätte. Ob nun unsre Maxime wirklich so beschaffen sey, daſs sie jeder billigen könne, kann zwar nicht dadurch erforscht werden, daſs wir sie *wirklich* der Prüfung eines jeden aussetzen, aber doch, so wie bei andern Wahrheiten, daſs wir in *der Idee* uns vorstellen, was wohl andere vernünftige Menschen darüber urtheilen würden, die nicht von unserm Interesse, sondern allein von den allgemeinen Wahrheitsgründen geleitet werden. Daſs viele Handlungen nur unter gewissen Einschränkungen geschehen sollen, ist bei allen bedingten oder sogenannten unvollkommnen Pflichten der Fall; aber diese Einschränkungen

die Vernunft selbst genöthiget, seine höchste Würde und seinen absoluten Werth allein in die Beobachtung der Pflicht zu setzen, und sich selbst um so mehr zu verachten und zu verdammen,

---

und Ausnahmen müssen doch auch allgemein gebilliget werden können; also muſs die Maxime, nach der ich etwas nur unter gewissen Einschränkungen thun *soll*, doch auch allgemein seyn; jeder muſs wollen können, daſs das, was sie gebietet, nur unter den gehörigen Einschränkungen geboten sey. So weit also die Pflicht geht, so weit erstreckt sich allemal auch das Allgemeine und Nothwendige. Du sollst für deine Gesundheit sorgen, so weit es sich mit deinen übrigen Pflichten, die höhere Zwecke gebieten, verträgt. Nur unter dieser Einschränkung ist die Sorge für die Gesundheit unsre Pflicht; aber unter dieser Einschränkung muſs auch jedermann wollen, daſs jeder für seine Gesundheit sorge.

jemehr er sich bewufst ist, von dem, was ihm die Pflicht gebietet, abgewichen zu seyn. Dieses ist eine Thatsache, welche keines Beweises bedarf. Bisweilen mifst der Mensch zwar sich und andere nach dem, was sie für seine Begierden und Leidenschaften sind; im allgemeinen aber, und wenn er nach der Vernunft urtheilt, mifst er sich und andere nur nach dem Maafsstabe der Tugend.

Wenn aber dieses Gebot der Pflicht so streng ist, wenn sich kein Mensch demselben entziehen darf, wenn jeder, der es vernachlässiget, sich selbst für schuldig erkennen, sich selbst verdammen mufs: so folgt unvermeidlich, dafs auch mit der praktischen Vernunft selbst ein Vermögen, eine Kraft verbunden seyn

müsse, das zu thun, was die Pflicht verlangt; ein Vermögen, das eben deswegen, weil etwas unbedingt befohlen ist, auch im Stande seyn mufs, alle Hindernisse, die dem Gebote entgegenstehen, zu besiegen, und der Pflicht unbedingt zu folgen. Kurz, ein Wille, dem Pflichten obliegen, mufs ein *freier* Wille seyn, ein Wille, der sich selbst nach Vorstellungen beliebig bestimmen kann; nichts ausser ihm darf so stark und so gewaltig seyn, dafs es ihn zwingen und nöthigen könnte, etwas zu wollen, was er nicht selbst will. Ein Wesen, das verpflichtet werden soll, mufs also *Freiheit* besitzen. Denn es wäre sonst absurd, ihm durch eine Pflicht etwas zu gebieten; zu fodern, dafs es etwas thun *solle*, was es doch nicht

thun *kann*; es wegen einer Handlung zu verdammen, welche in ihm doch unvermeidlich bestimmt war; dem Verdienst oder Schuld beizulegen, der nichts gethan, sondern sich blos als Werkzeug hat brauchen lassen. Kurz, alle moralischen Begriffe sind ungereimt und undenkbar, wenn man nicht Freiheit zuläſst. Die Worte Recht und Pflicht, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe müssen aus der menschlichen Sprache ausgestrichen werden, wenn der Mensch in allen seinen Gesinnungen und Handlungen durch die Naturgesetze, die von ihm nicht abhängen, gezwungen wird, wenn er wollen muſs, so wie das Feuer brennen, der Stein fallen, das Wasser flieſsen muſs.

Pflicht setzt also Freiheit des Willens

voraus, aber diese Freiheit ist durch die Pflicht nicht genöthiget, nicht gezwungen, sie ist nur *verbunden*, sie *soll* ihre Handlungen durch die Pflicht bestimmen; sie *kann* ihre Handlungen aber auch durch andere Gründe bestimmen, die nicht aus der Vernunft, die aus den Sinnen genommen sind; sie kann die Zwecke verkehren; sie kann die Tugend unten und den Genuſs oben an setzen. Handeln kann sie, wie sie will, aber das Urtheil der Vernunft kann sie nicht umändern. Die Unschuld verführen, seinen Freund verrathen, andere um das ihrige bringen, das *kann* der freie Mensch; aber sich wegen solcher Unthaten in seinem eignen Bewuſstseyn für tugendhaft zu erklären, sich da Verdienst beizulegen, wo ihm Schuld

gebührt, das kann er nicht. Dagegen empört sich seine eigne sittliche Vernunft; er muſs sich selbst verdammen, wo er sich seiner Schuld bewuſst ist, er mag wollen oder nicht. Das Bewuſstseyn der Pflicht tritt hervor, und klagt ihn selber an, wenn er etwas gegen sie unternommen hat, oder nur etwas gegen sie zu unternehmen gedenkt, und wenn er auch gleich sich gegen ihre Stimme verhärtet, und die Vernunft selbst gebraucht, ihre Vorwürfe zu schwächen und abzuweisen; wenn er gleich durch fortgesetztes pflichtwidriges Handeln alle seine Neigungen und Urtheile verkehrt; so ist er dennoch vor dem Erwachen seines Gewissens nicht sicher. Selbst seine scheinbare moralische Ruhe kann der Bösewicht nicht anders erzeugen, als

dafs er seine bösen Thaten unter dem *Scheine* der Pflicht vor sich oder andern zu rechtfertigen sucht, und es giebt daher keine andere Zufriedenheit der Vernunft mit uns selbst, als wenn wir uns bewufst sind, den Foderungen der Pflicht Genüge geleistet zu haben.

Es giebt also Pflichten für mich und für alle Menschen, daran kann ich nicht zweifeln; eine unmittelbare Stimme in mir, der ich nicht widerstehen kann, kündiget mir sie an. Ich bedarf ausser meiner Vernunft selbst keines Objekts zu der Erkenntnifs, dafs ich Pflichten habe. Die Erkenntnifs der Dinge ausser mir ist mir nur nöthig, um sie unter die allgemeine Formel der Pflicht zu subsumiren. Sie lehrt mich nur, *wie* ich die vernünftigen Wesen als absolute

Zwecke behandeln *kann*, nicht, *dafs* ich sie also behandeln *soll*. Das Letztere fodert die blofse Vernunft in mir unbedingt. Weder Gott, noch Unsterblichkeit, noch irgend eine andere theoretische Idee enthält den Grund, weshalb ich mich zur Pflicht für verbunden erkenne. Es ist blos und allein die innere Stimme meiner Vernunft, die hier unbedingt, ohne weitern Grund befiehlt: Sic volo, sic jubeo. So wie der Satz des Widerspruchs letzter und oberster Grund alles Denkens der theoretischen Vernunft ist; so ist die Pflicht letzter und oberster und einziger Grund der praktischen Vernunft; nur mit dem Unterschiede, dafs jener für die theoretische Vernunft *zwingend*, d. i. *physisch nothwendig*, dieser aber für den Willen

nur *moralisch nothwendig* ist, wobei dem Willen, das Gegentheil zu thun, noch physisch möglich bleibt. Wenn ich nun beweisen könnte, daſs das Bewuſstseyn aller oder einiger besonderer Pflichten einen Grund für meine spekulative Vernunft enthielte, die menschliche Seele für unsterblich zu halten; so würde ich diesem letzteren Satze Beifall geben, wenn ich dessen Wahrheit auch gleich nicht aus der Vorstellung des Objekts, d. i. der Seele selbst erkennen könnte, wenn nur sonst kein theoretischer Grund entgegen stünde. Es kömmt nur darauf an, zu zeigen, daſs die Idee der Pflicht mit der Idee der Unsterblichkeit verknüpft ist, und daſs die erstere einen vernünftigen Grund enthält, auf die Realität der letzteren zu schliesſen.

Aber wie ist nun mit der Pflicht, mit dem Gebote: du sollst etwas unbedingt und ohne alle weitere Rücksicht thun, der Satz verknüpft, deine Seele ist unsterblich? In einander enthalten sind diese Sätze nicht. Weder in der Idee der Pflicht wird die Idee der Unsterblichkeit, noch in der Idee der Unsterblichkeit die Idee der Pflicht gedacht. Also durch Analysis, durch Entwickelung, durch Erhellung und Aufklärung der Ideen lassen sie sich nicht von einander ableiten. Die Idee der Pflicht und ihr Gebot steht hell und klar für sich da, die Idee der Unsterblichkeit kömmt nicht in ihr vor. Eben so wenig ist die Unsterblichkeit eine Ursache der Pflicht, so daſs der Begrif der Unsterblichkeit erst den Begrif oder den

Zuruf der Pflicht erzeugte. Aber die Unsterblichkeit ist auch kein Bestimmungsgrund der Pflicht. Diese steht vielmehr für sich selbst fest; sie ist eine freie unbedingte Stimme, welche nicht ruft: Du sollst, weil du unsterblich bist; nein, sie befiehlt ohne alle Rücksicht: Du sollst, weil du sollst, weil es allgemein gewollt werden kann, weil es Pflicht ist. Sie bedarf also keines Bestimmungsgrundes ausser sich. Alle Bestimmungsgründe liegen in ihr selbst. Ausser ihr ist nur zu erforschen, was unter sie pafst. Untersuche also nur durch Vernunft und Erfahrung, *was* allgemein gewollt werden kann, dafs du es thuest, dann hast du dir deine Pflicht auf den einzelnen Fall bestimmt. Die Pflicht kann also nicht nur unab-

hängig von dem Begriffe der Unsterblichkeit gedacht werden, sondern sie bedarf auch desselben ganz und gar nicht, um moralische Wesen zu verbinden, und zu den Handlungen zu bestimmen, welche unter ihre Form passen. Aber die Idee der Pflicht führt uns dennoch auf einen theoretischen Satz, welchen für wahr zu halten kein weiterer Grund da ist, als die Vorstellung der Pflicht selbst. Dieses ist der Satz, daſs alle moralischen Wesen freie Wesen sind. Denn ohne Freiheit ist die Moralität theoretisch gar nicht denkbar. So gewiſs wir also von unsrer moralischen Natur überzeugt sind; so gewiſs müssen wir auch von unsrer Freiheit überzeugt seyn. Nun überzeugt uns das Bewuſstseyn der Pflicht von unsrer moralischen Natur unmittelbar,

also auch von unsrer Freiheit. Es folgt also aus einem praktischen Satze die Ueberzeugung von der Realität unsrer Freiheit, ob wir dieselbe gleich nicht anschaulich erkennen können. Wir nehmen das Bewufstseyn der Pflicht in uns als ein zweifelloses Grundfaktum wahr. Unsre theoretische Vernunft erkennt hieraus, dafs wir moralische Wesen sind. Aber sie erkennt aus dem unbedingten Gebote der Pflicht zugleich, dafs die Befolgung desselben unmöglich wäre, wenn nicht ein von allen Naturprincipien verschiedenes Princip in dem Menschen seinen Sitz hätte, welches eben die Freiheit ist. Da nun mit dem Bewufstseyn der Pflicht zugleich das Bewufstseyn der Möglichkeit ihrer Ausübung verknüpft ist; so ist auch das Bewufstseyn

der Freiheit in dem Bewufstseyn der Pflicht selbst mit enthalten, und die theoretische Vernunft gebraucht die Realität der Pflicht als einen Erkenntnifsgrund, sich von der Realität der Freiheit zu überzeugen.

Aber es giebt ausser der Idee der Freiheit noch andere theoretische Begriffe, welche auf ähnliche Art mit dem Bewufstseyn der Pflicht verknüpft sind, zwar nicht so, dafs die Verbindlichkeit der Pflicht davon abhängig gemacht würde, aber doch so, dafs die spekulative, theoretische oder erkennende Vernunft mit der praktischen oder handelnden in einen Widerstreit gerathen würde, wenn sie das Gegentheil gewisser Begriffe für wahr halten müfste. Unter diesen theoretischen Begriffen,

welche mit der Pflicht also zusammenhängen, dafs diese für die theoretische Vernunft einen Grund und zwar den einzigen hinreichenden Erkenntnifsgrund enthält, jenen Realität beizulegen, ist der Begrif *einer sittlichen Ordnung* der allgemeinste und fruchtbarste. Es gebietet uns nemlich die Pflicht, allenthalben so zu handeln, dafs wir allenthalben eine sittliche Ordnung hervorbringen wollen, oder welches eben dasselbe ist, dafs wir allenthalben die moralischen Wesen als die absoluten Zwecke behandeln, und ihnen alle übrigen Dinge, auf welche wir Einflufs haben, so unterordnen, als es die Natur der moralischen Wesen erfodert. Nun folgt zwar aus dem Satze, dafs wir die sittlichen Wesen, und folglich auch die Menschen, als

absolute Zwecke behandeln sollen, nicht theoretisch, dafs auch die ganze Natur sittlichen Gesetzen unterworfen, folglich so eingerichtet sey, dafs keine ihrer Einrichtungen im Ganzen der Natur eines sittlichen Wesens widerstreiten können. Aber so viel folgt doch daraus, dafs, wenn man theoretisch annimmt, die Natur stehe nicht unter sittlichen Gesetzen, diese theoretische Behauptung mit dem praktischen Gebote: Du sollst nur die moralischen Wesen als absolute Zwecke behandeln, in eine seltsame Mishelligkeit geräth. Denn unsre praktische Vernunft kann uns doch unmöglich ein Objekt zu realisiren gebieten, wovon die theoretische Vernunft erkennt, dafs es ganz unmöglich ist; denn sie würde sich in diesem Falle eine offenbare Schi-

märe zu ihrem Objekte machen, und so dringend und unbedingt auch das Gebot der sittlichen Vernunft seyn und bleiben möchte; so würde doch die theoretische Vernunft, wenn sie immerfort die Unmöglichkeit des Objekts erkennete, welches die praktische Vernunft dem Willen zum Zwecke setzt, ihr unaufhörlich widersprechen, und ihre Foderungen für schimärisch erklären müssen; ob sie es gleich von der andern Seite wiederum billigen müſste, wenn der Wille dennoch unbedingt dem Sittengesetze Folge leistete. Denn wenn die theoretische Vernunft einsähe, es wäre keine sittliche Ordnung in der Welt, und es könne keine in derselben seyn; so sähe sie auch ein, daſs die moralischen Wesen nichts Absolutes, daſs

sie nur Räder, nur Instrumente in der grofsen Weltmaschine wären, die den Naturgesetzen unterworfen sind, wie jedes andere Ding; sie entstehen, sie gelangen zum Bewufstseyn, sie verschwinden und entstehen wieder, wenn die Natur ihrer bedarf, aber auf sie selbst ist dabei keine Rücksicht genommen. Freie Wesen kann zwar die Natur nicht hervorbringen, aber setzet, es existiren freie Wesen ausser ihr, die jedoch zu ihrer Wirksamkeit natürlicher Bedingungen, wie etwa eines organischen Körpers, bedürfen. Diese reifst die Natur in ihren Strudel hinein, formt ihnen Körper und zerbricht sie wieder, und treibt mit ihnen ins unendliche ihr Spiel, aber zum Zwecke hat sie sich dieselben nicht gemacht. Wer seyd ihr,

ihr freien Wesen, ihr, die ihr ohne den Körper, den ich euch verleihe, gar nicht existiren könnt, und mit meinen Kräften alles ausführen müſst; wer seyd ihr, daſs ihr euch einbildet, um euretwillen wären alle die Anstalten, die ihr mit Maulwurfsaugen anstaunet, entworfen, um euretwillen wären die Gestirne gebildet, die Erden geformt? Wenn unsre theoretische Vernunft eine solche Sprache in der Natur allenthalben verzeichnet fände, wenn sie diese Obermacht der blinden Natur über sittliche Wesen gewiſs oder nur wahrscheinlich erkennen müſste; so würde zwar das Sittengesetz immer noch fest auf Erfüllung ihres Befehls dringen; aber der Vernunft müſste doch der Mensch und jedes durch die Natur eingeschränkte

freie Wesen als das allertraurigste Schauspiel erscheinen. Ein Wesen, das fähig ist, sich selbst zu regieren, Gesetze zu erkennen, und Gesetze zu geben, welches das Bewufstseyn seiner Würde in sich trägt, soll dem Feuer, dem Wasser, allen todten Elementen und dem blinden Mechanismus untergeordnet seyn! welche traurige Ordnung! Aber was ist denn für ein Grund da, eine solche Verkehrtheit der Dinge, ich will nicht sagen für wahr und gewifs, sondern nur für wahrscheinlich zu halten? Die Vernunft enthält keinen Grund zu dieser Meinung in sich. Denn diese macht ja allenthalben auf den ersten Platz-Anspruch. Aber die Erfahrung, sagt man, lehrt diese nicht deutlich genug, dafs der Mensch, dieses auf

seine Freiheit so eingebildete und stolze Wesen, ein blosses Spiel mechanischer Kräfte der Natur ist? Welches Element kann ihn nicht zerstören, und seine ganze moralische Wirksamkeit in der Welt vertilgen? Wer mag die Einbildung, dass er ein absoluter Zweck sey, den die Natur nicht zerstören könne, gegen die Pfeile des Todes erhalten? Aber halt! hier ist euer Schluss gewiss zu rasch! ja ihr habt gar nicht geschlossen, ihr habt uns eure Einbildung für einen Schluss verkauft! Denn wie folgt denn aus der Thatsache, dass euer Körper den Gesetzen der Natur unterliege, der Schlussatz, dass auch euer freier Geist der Natur gehorchen müsse, oder dass die Natur nicht um des freien Geistes willen da sey, und ihm ihre Kräfte zu

seinem Wirken leihen müsse? Denn daraus, daſs sie seinen Körper zerstört, könnt ihr doch unmöglich schlieſsen, daſs sie nun gar nichts mehr für diesen freien Geist. thun, ihm gar nicht mehr zum Werkzeuge seiner Aeusserung dienen, oder gar ihn selbst vertilgen werde! Also gesteht es nur, ob eine sittliche Ordnung in der Welt sey oder nicht, davon wiſst ihr theoretisch nichts. Die Betrachtung der Welt lehrt euch hierüber nichts, und kann euch nichts lehren. Es giebt viele Thatsachen in derselben, die mit einer sittlichen Ordnung übereinzustimmen, und viele, die ihr zu widersprechen scheinen, und daher findet jeder Thatsachen in Menge für das, was er sucht, er mag eine sittliche Ordnung oder eine sittliche Unordnung

aus der Erfahrung beweisen wollen. Auf dem Wege der Erfahrung ist hierüber weder Gewifsheit noch Wahrscheinlichkeit zu finden. Aber auch die Vernunft für sich kann nicht so tief in die Natur der Dinge eindringen, dafs sie daraus erkennen könnte, welches das oberste Gesetz und der oberste Zweck der Einrichtung der ganzen Natur ist. Nur wer die Natur vollständig nach allen ihren Theilen bis in ihr innerstes kennt, oder wer sie selbst nach seinen Ideen hervorgebracht hat, würde dieses theoretisch bestimmen, und hinreichende Erkenntnifs davon haben können. Kein endlicher Geist kann sich derselben rühmen.

Aber angenommen und zugegeben, dafs die spekulative Vernunft auf eine

befriedigende Auflösung der Frage: ob die Natur selbst nach sittlichen Ideen eingerichtet sey oder nicht, gänzlich Verzicht thun müsse; so enthält doch die praktische Vernunft in dem Gebote der Pflicht einen hinreichenden Grund, für wahr anzunehmen und zu glauben, daſs die Natur wirklich nach sittlichen Gesetzen eingerichtet oder denselben unterworfen sey. Denn durch die Pflicht ist uns geboten, die moralischen Wesen als das Absolute zu betrachten und zu behandeln. Nun, schlieſsen wir vermittelst unserer spekulativen Vernunft, würde einer, der seiner Pflicht folgt, offenbar sich etwas Unmögliches zum Zwecke setzen, wenn die moralischen Wesen in der Welt nicht auch das Absolute wirklich wären, worauf alles übrige in der-

selben abzielt. Ob es nun gleich an sich *denkbar* ist, daſs sich die vernünftigen Wesen durch die Pflicht wirklich etwas Unmögliches zum letzten Zwecke setzten; so ist doch auch nicht ein einziger vernünftiger Grund, der uns bewegen könnte, dieses anzunehmen. Aber da uns unsre praktische Vernunft selbst als absolute und freie Wesen ankündiget, da sie uns das Sittliche als das höchste und oberste aufstellt, und uns dasselbe allenthalben und unbedingt zu befolgen gebietet; so kann man mit Recht den inneren Zuruf der Vernunft, daſs sie und nichts ausser ihr das Absolute und Letzte sey, für wahr halten, und annehmen, daſs alles in der Welt sich zuletzt auf die moralischen Wesen beziehe, und durch dieselben bestimmt

werde, d. h. dafs die Ordnung der Natur der sittlichen Ordnung unterworfen sey. Dieses zu glauben, legt uns zwar die Pflicht nicht auf, sie verbindet uns nicht dazu; aber sie veranlafst unsere Vernunft, die Folge aus ihrem Gebote zu ziehen, wie eben gezeigt worden ist. Es kömmt hierbei insbesondere auf das Vertrauen an, welches jemand auf seine eigne sittliche Vernunft setzt. Diese kündiget sich uns offenbar als etwas Absolutes an. Hat man nun Zutrauen zu ihr, ist man überzeugt, dafs man auch durch sie etwas Absolutes sey; so wird man bald die Welt, so weit sie nicht sittlich, sondern blos Natur ist, sich selbst, seinem sittlichen Wesen unterordnen, und der inneren Versicherung durch die Pflicht mehr trauen, als

den äussern, unvollständigen Erfahrungen, welche das Gegentheil anzukündigen scheinen. Je stärker die Pflicht in uns wird, desto mehr werden wir von unserer innern absoluten Würde überzeugt, desto entschlossener werden wir auch, die ganze Natur uns unterzuordnen. Es wird uns immer unmöglicher, uns zu überreden, daſs dieses Gebein, welches wir zur Ausführung unsrer Zwecke gebrauchen, diese todte Natur, die wir erst zu etwas machen, indem wir sie zu behandeln für würdig achten, mehr als wir selbst seyn sollten. Wir fühlen uns immer erhabener, je mehr wir uns unsrer sittlichen Natur bewuſst werden, und je gröſser und stärker diese in uns wird, desto mächtiger wird der Glaube in uns, daſs alles sittlichen Ge-

setzen gehorche. Sokrates mufs in der Reihe der Dinge doch einen gröfseren Werth haben, als der Giftbecher, der ihn tödtete, und die Fieber können nicht höhere Zwecke seyn, als die Menschen, denen sie das Leben nehmen. Dieses ruft uns das Bewufstseyn unsrer eignen Würde zu. Weiter läfst sich kein Beweis dafür führen.

Ist aber mit dem Bewufstseyn der Pflicht die Ueberzeugung verknüpft, dafs die moralischen Wesen das Absolute ausmachen; worauf sich alles übrige in der Natur beziehet, denen alle Sachen untergeordnet seyn müssen; so ist auch die Ueberzeugung, dafs die menschliche Seele unsterblich sey, damit verknüpft. Denn in einer moralischen Ordnung können die sittlichen Wesen nicht der

Zeitbedingung unterworfen seyn; ihr Zweck (der freien Wirksamkeit) hört nimmer auf, warum sollte ihr Daseyn aufhören? Einem andern Dinge können sie nie ganz untergeordnet werden, dagegen schützt sie ihre absolute Natur. Wer sich also durch die Idee der Pflicht seiner absoluten Natur bewuſst ist, und an die Realität derselben festiglich glaubt, glaubt zugleich an seine Unsterblichkeit, und ist inniglich überzeugt, daſs Naturkräfte ihn nicht zerstören oder seine Existenz vernichten können. Denn sie sind ihm untergeordnet, und wenn es also Zerstörung und Vernichtung gälte; so würden sie eher weichen müssen, als er. Aber theoretische Gewiſsheit kann dieses Bewuſstseyn doch nicht hervorbringen, sondern nur praktische. Das

Gegentheil *zu denken* bleibt immer noch möglich, aber es ist doch auch kein theoretischer Grund da, es zu glauben. Denn dafs etwas denkbar ist, ist noch kein Grund, es für wirklich zu halten. Dagegen sind sehr viele und wichtige praktische Gründe da, eine moralische Ordnung für wirklich zu halten, und in einer solchen Ordnung können wir auch unserer Unsterblichkeit gewifs seyn.

Wollten wir theoretisch annehmen, dafs die menschliche Seele nach dem Tode vernichtet würde; so würden wir zugleich annehmen, dafs sie nichts Absolutes wäre, dafs also das Sittengesetz, welches uns die Menschen als etwas Absolutes zu behandeln gebietet, uns einen Zweck vorschreibt, der nach unserer theoretischen Vernunft ein Unding

ist. Nun würde zwar das Gebot der praktischen Vernunft dennoch bleiben, uns dennoch verbinden. Aber unsere theoretische Vernunft würde der praktischen unaufhörlich widersprechen, und mit ihr unaufhörlich im Widerstreite seyn, weil sie nach der Voraussetzung, daſs sie die Vernichtung der moralischen Wesen nach dem Tode erkennete, auch die Nichtigkeit des obersten sittlichen Zwecks, nemlich die sittlichen Wesen als absolute Zwecke zu behandeln, das sie doch gar nicht sind, erkennen müſste. Es ist also eigentlich ein Widerstreit der praktischen und theoretischen Vernunft, welcher eintritt, so bald man den Untergang eines moralischen Wesens nach dem Tode annimmt. Die moralischen Gesetze gerathen in diesem Falle in un-

aufhörlichen Widerspruch mit dem, was unsre Vernunft theoretisch für wahr erkennt. Jene gebieten uns unaufhörlich, Zwecke zu Stande zu bringen, welche diese für schimärisch erklärt. Die theoretische Vernunft würde unaufhörlich etwas anders rathen müssen, als was die praktische befiehlt. So sehr die Pflicht auf ihrem Ansehen beharren würde, so deutlich müſste die theoretische Vernunft erkennen, daſs alle Pflicht schimärisch, und der wirklichen Ordnung der Dinge gar nicht angemessen wäre. Sie müſste rathen, diese sonderbare Stimme von Pflicht immer mehr und mehr zu unterdrücken, und die seltsamen Ansprüche auf eine moralische Natur, auf absolute Würde aufzugeben und möglichst in sich wegzu-

schaffen, dagegen lieber das zu thun, was nach der Erfahrung unsern natürlichen Neigungen am angemessensten ist, und mit unsrer Glückseligkeit am besten zusammen stimmt. Hierdurch aber würde die theoretische Vernunft nicht nur einige, sondern alle Pflichten und selbst den Begrif der Pflicht für schimärisch erklären, und diesem gemäſs unaufhörlich das Gegentheil der Pflicht anrathen.

Nimmt man an, die menschliche Seele sey nicht unsterblich; so läugnet man auch zugleich die moralische Ordnung der Dinge. Denn in dieser sind die moralischen Wesen absolute Zwecke, welche unmöglich durch Begebenheiten in der Zeit vernichtet werden können. Läugnet man aber theoretisch die moralische Ordnung der Dinge; so muſs

man es auch theoretisch für eine Ungereimtheit erklären, die sittlichen Gesetze zu den obersten Principien seines Handelns zu machen, und ohnerachtet die praktische Vernunft immer zu befehlen fortfahren würde, auf die Beobachtung des Sittengesetzes zu dringen; so würde doch die theoretische Vernunft diesen Befehl selbst für etwas Ungereimtes erklären müssen. Sie würde also unter der Voraussetzung, daſs unser Bewuſstseyn und unser Vernunftgebrauch nach dem Tode vernichtet wird, jede Pflicht als ungereimt verwerfen müssen.

Denn wenn die Vernunft erst einen hinreichenden Grund fände, an der Möglichkeit des Zwecks zu zweifeln, den das Sittengesetz dem Willen vorschreibt; so würde sie sich bald zu

überreden suchen, dafs die Idee der Pflicht überall erdichtet, oder wenigstens etwas sehr unnatürliches wäre; und da dennoch die Pflicht immer von neuem wieder gebieten würde; so würde sich die theoretische Vernunft zwar niemals ganz und gar von ihr losmachen können, aber sie würde dem Willen doch da, wo ihr Gebot mit ihrer theoretischen Voraussetzung gar zu arg in Widerstreit geriethe, Ausnahmen erlauben, und die Pflichten der Materie nach nur in so weit billigen, als sie mit derjenigen Ordnung der Zwecke, welche sich die Vernunft nach ihrer theoretischen Einsicht gemacht hätte, zusammen fielen. Sie würde also zwar den Schein beizubehalten suchen, als ob sie die Pflicht anerkennete, aber im Grunde würde

sie dieselbe ganz verwerfen: der Mensch, welcher so dächte, würde, wenn er gut wäre, praktisch wirklich aus Pflicht handeln, aber er würde es sich in der Theorie ableugnen müssen, wenn er consequent seyn wollte.

Denn wenn die theoretische Vernunft voraussetzt, der Mensch sey nicht unsterblich, es sey keine moralische Ordnung wirklich; und sie soll doch eine Ordnung der Zwecke entwerfen, welche der Wille im Leben befolgen soll; so wird sie auf die *unbedingte* Befolgung des Sittengesetzes ganz Verzicht thun müssen, und diesen Zweck nicht mit in ihre Theorie aufnehmen können. Denn sie wird mit Recht darauf dringen, daſs sie doch nicht anrathen könne, dem Unmöglichen nachzugehen, das zu be-

folgen, was sie selbst für eine Schimäre erkennen müſste; und wenn sie auch keine Erklärung von dieser so seltsamen Idee der Pflicht zu geben wüſste; so würde sie gar bald eine erdichten können. Die sogenannten Pflichten würde sie zwar sodann, um der Schwachen willen, mit in ihre Willensregeln aufnehmen, aber sie würde sie nach dem materialen Zwecke, den sie in ihrem Systeme als den höchsten zum Grunde legte, mäſsigen. Wenn sie nun den Zweck der absoluten Moralität schon aufgegeben hätte, wie sie sich denn bei der Voraussetzung, daſs eine sittliche Ordnung nichts wäre, theoretisch dazu entschlieſsen müſste; so würde sie unfehlbar die eigne Existenz des Menschen, oder weil auch an dieser dem Menschen

nicht allemal viel gelegen ist, seine Glückseligkeit, d. i. seine angenehme Existenz zum obersten Zwecke setzen, und darnach ihre Maximen einrichten müssen. Diese würden aber sämtlich den Namen der Pflichten gar nicht verdienen; alle Pflichten würden sämtlich in bloſse Klugheitsregeln, in Glückseligkeitslehren verwandelt, und ihr Wesen würde ganz und gar vernichtet.

Denn zuerst ist offenbar, daſs derjenige, welcher die Unsterblichkeit der Seele und die Realität der moralischen Ordnung leugnet, und sich doch dabei ein System der Zwecke durch seine theoretische Vernunft entwerfen will, alle diejenigen praktischen Gebote als schimärisch verwerfen muſs, welche uns befehlen, alles nur um der Tugend

selbst willen, oder deswegen zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, Nutzen und Vergnügen des Lebens, ja welche sogar fodern, nicht nur alle Güter des Lebens, sondern auch das Leben und die Glückseligkeit selbst um ihretwillen aufzuopfern. Denn wenn die Vernunft, wie in dem vorausgesetzten Falle angenommen wird, den sittlichen, formalen Zweck als eingebildet verwerfen mufs; so kann sie nur Maximen und Regeln entwerfen, wornach der Wille einen materialen Zweck wirklich machen kann. Einen solchen aber kann die Vernunft nicht anders entdecken, als durch die Erfahrung, und sie selbst kann in den praktischen Regeln blos die Mittel bestimmen, wodurch derselbe wirklich ge-

macht oder erhalten werden kann. Der natürlich nothwendige Zweck aber, nach welchem alle Menschen streben, ist ununterbrochenes Wohlbefinden, Glückseligkeit. Folglich würden alle praktische Regeln, welche die theoretische Vernunft geben könnte, nur Mittel zur Glückseligkeit enthalten, und auch nur in so weit zu befolgen seyn, als sie wirklich das leisteten, wozu sie ersonnen wären. In diesem Falle würde es aber offenbar gar keine sittlichen Gesetze und gar keine Pflichten geben. Denn glücklich zu seyn, ist ein Wunsch, den die Natur durch Instinkte und Triebe uns so stark abnöthiget, daſs es warlich kein Verdienst ist, ihn zu haben, und es wäre ungereimt und lächerlich, uns noch obendrein zu *gebieten*, daſs wir

uns glücklich machen sollen, da ein jeder schon die gröſste Begierde darnach hat. Kein Mensch kann deswegen auf Achtung und Erhabenheit Anspruch machen, weil er ein unglaublich heftiges Verlangen hat, glücklich zu seyn. Denn dieses haben auch die Thiere mit dem Menschen gemein. Der einzige Unterschied unter ihnen würde seyn, daſs jene die Natur die Mittel zur Glückseligkeit durch Instinkte gelehrt hat, die Menschen aber solche durch Vernunft selbst ausfindig machen müssen; wobei die letztern eher verlieren als gewinnen würden, da die Instinkte so sicher führen, und die Vernunft in den Mitteln sich so häufig irret. Auch würden die Ausdrücke: *Verdienst* und *Schuld* leere Worte seyn, indem niemand sein Un-

glück begehren kann, und wenn er also eine Handlung thut, die ihn doch unglücklich macht; so that er sie gewiſs blos aus Irrthum: er hielt sie für ein Mittel des Glücks, und sie erzeugte sein Unglück. Man kann ihn höchstens für einfältig, aber nie für lasterhaft erklären, so wenig wie einen Kaufmann, der so einfältig ist, sein Vermögen da aufs Spiel zu setzen, wo es kein Kluger würde gethan haben. Moralgesetze sind etwas ganz anders, als Glückseligkeitslehren. Die erstern sind absolut, und gebieten allgemein und nothwendig: in der Sinnenwelt ist kein Objekt, das *nothwendig* mit ihnen verknüpft wäre. Es ist möglich, daſs der Tugendhafte zeitlebens unglücklich ist; die heftigsten Schmerzen können ihn begleiten; seine

Tugenden können ihm Verfolgung, Angst, den Verlust seiner Familie, seiner Gesundheit u. s. w. zuziehen; aber er ist darum nicht weniger tugendhaft, ja seine Tugend erscheint so gar um so viel gröſser, je gröſser das Unglück, und je stärker die unangenehmen Empfindungen sind, unter welchen er ihr treu bleibt, und die er durch ihre Entsagung hätte los werden können. Diese Tugend, in welche alle Menschen, (einige wenige in den Stunden ihrer Spekulation ausgenommen) die höchste Würde und Vortreflichkeit der menschlichen Natur setzen, müſste nach der theoretischen Vernunft ein Unding, das lächerlichste Geschöpf der Einbildung seyn, das blos unsern Spott verdiente, wenn keine Unsterblichkeit der Seele

angenommen würde. Denn die Vernunft, deren Wesen darin besteht, daſs sie nach Zwecken handeln soll, würde, wenn sie tugendhaft handeln wollte, ohne alle Zwecke handeln, weil sie in Gefahr geriethe, eine Ursache ihrer eignen Vernichtung zu seyn, indem die Tugend in vielen Fällen fodern kann, Glück und Leben zu wagen.

Mir ist die Meinung derer nicht unbekannt, welche behaupten: die Vernunft müsse dennoch die Glückseligkeit als den letzten Zweck der menschlichen Natur ansehen, und die Tugend sey doch immer das sicherste *Mittel*, zu derselben zu gelangen; und ob sie uns gleich in mancherlei Leiden verwickeln könne, so fände sich doch zuletzt, nach einer genauen Berechnung, daſs das

Glück, welches die Tugend gewähre, auch schon hier in dieser Welt gröſser sey, als alles Unglück, das damit verknüpft seyn könne, und daſs es nie mit einem blos sinnlichen Glücke an Gröſse und Werth verglichen werden könne. Zuletzt müsse also doch die Vorstellung unsrer Glückseligkeit der Grund seyn, der uns zur Ausübung der Tugend treibe, und ein Tugendgesetz könne daher doch kein anderes seyn, als ein solches, das uns wahrhaftig glücklich macht. Daher sey, die Sitten lehren, im Grunde nichts anders, als die Berechnungen vortragen, nach welchen die gröſste Summe der Glückseligkeit gefunden werden kann.

Hiergegen erinnere ich nun überhaupt, daſs ich es für zwei sehr ver-

schiedene Untersuchungen halte, ob Glückseligkeit ein nothwendiger und vernünftiger Zweck in der menschlichen Natur überhaupt sey, und ob diejenigen freien Handlungen, welche durch die Vorstellung derselben verursacht werden, um deswillen Pflichten genannt werden können. Ist das erstere; so müssen natürlicher Weise die Befolgungen der Pflicht diesen Zweck mit befördern helfen, wenn anders der menschliche Wille selbst etwas zur Erreichung dieses Zwecks beitragen kann. Aber ob Handlungen deshalb Pflichten heifsen müssen, weil sie durch die Vorstellung der dadurch zu erlangenden Glückseligkeit hervorgebracht sind, daran zweifle ich ganz und gar. Denn einmal angenommen, die menschliche Natur habe noch einen ganz

andern, uns bis jetzt zwar ganz unbekannten, aber doch weit erhabenern Zweck als den Genuſs der Glückseligkeit: ferner angenommen, daſs der letzte Zweck unsrer Natur nicht nur hier in der Welt, sondern auch in einer beträchtlichen Zeitfolge nach dem Tode in einem andern Leben, völlig unerforschlich bliebe, und endlich noch angenommen, daſs wir schlechterdings keinen nothwendigen oder wirklichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckten; so würden die Vernunftgebote, nach meiner Meinung, dennoch für uns ihre vollkommene Gültigkeit behalten, und wir würden alle Macht der Vernunft anwenden müssen, sie auszuführen, weil wir wenigstens diese einzige Bestimmung uns-

rer Natur mit vollkommner Gewifsheit erkennen, dafs wir nach den Vernunftgesetzen handeln müssen. Die Vernunftgesetze müssen als *freie*, von allen Dingen unabhängige Ursachen, wirken, wenn wir von unsern Handlungen sollen sagen können, dafs die Pflicht einigen Theil daran habe. So bald irgend ein Instinkt, eine Neigung, eine Begierde, ein äufseres Gut als einzige Ursache einer Handlung betrachtet wird; so ist dieses keine Handlung aus Pflicht. Kein Mensch wird sagen, dafs jemand etwas aus Pflicht thue, wenn ihn sein eignes Vergnügen oder sein Nutzen dazu antreibt. Wen ein Instinkt triebe, andre Menschen glücklich zu machen, sein Wort zu halten, verträglich zu seyn u. s. w. der würde zwar ein sehr lie-

benswürdiges Wesen seyn, aber zur Tugend und zum Verdienst könnte man ihm solches doch nicht rechnen, weil ein Instinkt durch ein andres Wesen eingerichtet und aufgelegt ist und die Willkühr *zwingt;* das, was wir Tugend nennen, aber schlechterdings *eigne* Gesetzgebung, und *freie* Kaussalität erfodert. Es ist zwar vernünftig, für sein Glück zu sorgen, aber kein Mensch nennt dergleichen Handlungen, Handlungen aus Pflicht. Ein Arzt, der einen fürstlichen Patienten pünktlich und genau abwartet, von dessen glücklicher Kur er sich grofses Glück und grofse Belohnung verspricht, kann zwar ein rechtschaffener und tugendhafter Mann seyn; aber niemand wird behaupten, dafs er dadurch einen ausserordentlichen

Beweis von seiner Tugend abgelegt, weil er bei seinem Fleiſse und bei seiner Akkuratesse in dieser Kur sein Glück immer vor Augen gehabt. Wendet hingegen derselbige Arzt auf einen armen Kranken, der unbekannt und hülflos ist, und dem er Arznei, Lebensmittel und Bequemlichkeit aus seinem Beutel verschaffen muſs, eben die Sorgfalt und Mühe; und kann man keine Aussicht auf Vortheile bei dieser genauen Abwartung entdecken; so wird man diese Handlung gewiſs weit eher aus der Pflicht herleiten, und sie als einen Beweis seiner Rechtschaffenheit und Tugend aufstellen können. Soll also die Vorstellung der Glückseligkeit der letzte und einzige Bewegungsgrund unsrer Handlungen seyn, so behaupte

ich *erstlich*, dafs durch diese Theorie der Begrif der Tugend und Pflicht schlechterdings vernichtet werde. Denn so wenig es geleugnet werden kann, dafs das Bewufstseyn, die moralischen Gesetze befolgt zu haben, mit einer angenehmen Empfindung verknüpft ist, und dafs die Ausübung der Tugend innere Zufriedenheit, also einen grofsen Theil der Glückseligkeit zur Folge habe; so wenig kann ich doch zugeben, dafs eine Handlung um dieser angenehmen Empfindungen willen, tugendhaft zu nennen sey. Ich würde vielmehr den noch weit mehr bewundern, der dergleichen angenehme Empfindungen, als Wirkungen der Tugend gar nicht voraussähe oder bei sich verspürte, und sie dennoch ausübte. Denn dafs dem Men-

schen bei der Ausübung seiner Tugend vieles, auch ausser der Vernunft, zu Hülfe kömmt, ist zwar ein Zeichen, dafs seine Vernunft Hülfe nöthig hat, aber nicht, dafs sie allein durch sich selbst gar nichts wirken könne. So bald die Vorstellung des Vergnügens, das aus einer Handlung entspringt, die alleinige Ursache der Handlung ist; so verdient sie schlechterdings nicht den Namen der Tugend, sondern es ist an jeder Handlung nur so viel tugendhaft, als die blofse Vorstellung des allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetzes gewirkt hat. Denn wäre das Vergnügen, welches aus der tugendhaften Handlung entsteht, als die Ursache derselben anzusehen; so müfste das Vergnügen oder die Glückseligkeit auch ein Maafs

seyn, die Tugend und das Verdienst der Handlungen zu messen: es wäre eine Handlung um so tugendhafter, je glücklicher sie machte: keiner wäre lasterhaft als nur der Elende. Ehebruch, Raub und Mord wären nur dann Laster, wenn sie unglücklich machten. Man müſste die Moralität der Handlungen nicht nach ihren Bewegungsgründen, sondern nach ihren Folgen beurtheilen, welches so absurd ist, daſs es gar keiner Widerlegung bedarf.

Es ist aber auch *zweitens* schlechterdings ganz unerweislich, daſs die Beobachtung der moralischen Gesetze *jederzeit* und nothwendig mit Glückseligkeit verbunden sey. Denn wo will man die Beweise für diese Behauptung hernehmen? Aus der Erfahrung? Diese

könnte leicht die Sache schlimmer machen. Denn 1) kann die Erfahrung wohl beweisen, dafs etwas bisher so geschehen sey, aber nicht, dafs es auch *nothwendiger* Weise so geschehen müsse, wie aus allen Vernunftlehren bekannt ist, und 2) beweiset sie auch nicht einmal, dafs es wirklich so geschehe. Denn es ist lächerlich, wenn man es leugnen will, dafs die Beobachtung der Pflicht den Menschen viel Leiden und Unglück in dieser Welt zuziehen kann, und öfters wirklich zuziehet. Und einen, der um seiner Tugend willen in Oel gesotten wird oder den Giftbecher trinken mufs, für glücklich auszugeben, ist eher ein Spott zu nennen, den man mit Unglücklichen treibt, als eine philosophische Subtilität. Man

müſste also aus der Vernunft a priori beweisen, daſs die Tugend jederzeit glücklich machen müsse. Allein, so schön ein solcher Beweis auch geführt werden, und so bündig man auch darthun möchte, daſs nach Vernunftgesetzen keine andere Verbindung möglich wäre, als die der Tugend mit der Glückseligkeit; so laut würde die entgegengesetzte Erfahrung diesen Beweis widerlegen, da aus derselben offenbar ist, daſs die Dinge, welche zur Glückseligkeit gehören, sich gar nicht nach diesen Vernunftgesetzen richten, indem sie nach einer ganz verschiedenen Ordnung erfolgen, und von einer ganz andern Art von Ursachen abhängen. Also nicht zu gedenken, daſs durch dergleichen Bewegungsgründe der ganze Begrif

der Pflicht ganz und gar aufgehoben wird, weil die Nothwendigkeit und Allgemeinheit unvermeidlich leidet; so sind die moralischen Gesetze auch äusserst schwankende und ungewisse Mittel, die Glückseligkeit hier in der Welt zu erreichen, und es kann daher niemanden der die Glückseligkeit als seinen höchsten Zweck zu realisiren sucht, verdacht werden, wenn er sich nach seiner besten Einsicht andre wählt, bei deren Gebrauch er sich nach seiner bisherigen Erfahrung wohlbefunden hat. Denn so wie es in den Sinnen gewisse Idiosynkrasien giebt, wo dem einen etwas angenehm ist, was auf den andern höchst unangenehm wirkt; so hat auch jeder das Recht, sich für einen Sonderling in Ansehung der Erfolge der

Handlungen in seinem Gemüth zu halten. Ein *Gellert* würde höchst unglücklich gewesen seyn, wenn er sich bewufst gewesen wäre, einen Menschen ermordet zu haben, da ein *Bravo* nie glücklicher ist, als wenn er nach vollbrachter That die Dukaten überzählt, die ihm seine Todschläge zubrachten, und nie misvergnügter, als wenn ihm ein Dolchstich mifslang. Wenn glücklich so viel als tugendhaft ist; so ist der *Bravo* nicht minder tugendhaft als *Gellert*, nur jeder nach seiner Weise. Wer dem andern gebieten wollte, nach eines andern besondern Weise glücklich zu seyn, würde offenbar thöricht handeln. Und wenn es bei der Tugend nur auf Neigungen angesehen ist; so ist es zwar möglich, dafs jemand eine

ausserordentliche Liebe zu den Tugendgesetzen hat, aber ein anderer würde sich vielleicht für glücklicher und klüger halten können, wenn er eine Neigung, die so allein herrschen will, und die allen übrigen, nicht minder natürlichen Neigungen so oft Abbruch zu thun gebietet, und welche ihren letzten Zweck so weit hinaus schiebt, und ihn so unsicher oder doch so unvollkommen erreicht, entweder gar nicht hätte, oder doch sie absichtlich schwächte und unterdrückte. Denn eine Neigung wegzuschaffen, welche zu befriedigen zu viel Mühe und Anstrengung erfodert, ist jederzeit der Klugheit gemäſs.

Man würde sich sehr irren, wenn man mir Schuld gäbe, als ob ich läugnete, daſs die Glückseligkeit einen *we-*

sentlichen Theil der Bestimmung der menschlichen Natur ausmache. Ich glaube vielmehr, daſs die Veranstaltungen, welche wir in derselben wahrnehmen, die Vernunft von allen Seiten nöthigen, dieses zu behaupten. Aber ich leugne nur, daſs man beweisen könne, daſs die Befolgung der Moralgesetze das einzige mögliche und nothwendige Mittel sey, jeden Menschen hier in dieser Welt glücklich zu machen. Angenommen also: die Glückseligkeit gehöre nothwendig zur Bestimmung der menschlichen Natur; so getraue ich mir auch hieraus zu beweisen, daſs die Pflicht in einen leeren Namen verwandelt werde, und daſs die Vernunft mit ihr in Widerspruch gerathe, wenn sie behauptet, die Seele sey nicht unsterb-

lich. Denn die praktische Vernunft gebietet in den Sittengesetzen unbedingt. Sie befiehlt unter keiner Bedingung von der Pflicht abzuweichen, und ihrer Beobachtung schlechterdings alles, ohne Ausnahme nachzusetzen. Sie legt sie uns, wie alle Lehrer der Moral, mit dem gemeinen Menschenverstande einstimmig behaupten, als nothwendig und unnachlaſslich auf. Nun erkennt aber auch die Vernunft die Glückseligkeit, als eine von der menschlichen Natur unzertrennliche Bestimmung, und es kann ihr daher unmöglich entgegen seyn, auf Mittel zu denken, wie sie dieselbige erreiche. Indessen schränken die Tugendgesetze den Gebrauch jener Mittel zur Glückseligkeit ein, und die sittliche Vernunft gebietet, sich um die Glück-

seligkeit nur in so weit zu bemühen, als diese Bemühungen mit Tugend und Pflicht bestehen können. Tugend und Pflicht wird also von der Vernunft doch höher geachtet, als die Glückseligkeit dieser Welt, indem sie dieselbe auszuschlagen befiehlt, so bald sie ohne Verletzung der Pflicht nicht erworben werden kann, und die Vernunft kann das, was das Leben glücklich machen kann, unter keiner andern Bedingung wollen, als wenn es mit der Tugend übereinstimmt. Wenn daher die Vernunft die Glückseligkeit unter vernünftige Wesen vertheilen sollte; so könnte sie nach ihren Gesetzen nicht anders verfahren, als dafs sie den Tugendhaftesten auch am glücklichsten machte: kurz, sie kann keine andre Vertheilung der Glück-

seligkeit für gerecht erkennen; als eine solche, die mit der Tugend in der genauesten Proportion steht.

Ein vollkommen tugendhaftes Leben in Verbindung der ihr proportionirten Glückseligkeit gedacht, ist eigentlich dasjenige, was die Vernunft für das wünschenswertheste und *höchste Gut* erklärt, worüber unter den Alten so lange ist gestritten worden. Das höchste Gut kann eben so wenig allein in der Vernunft, wie die *Stoiker* meinten, als allein in den Sinnen, wie *Epikur* wollte, gesucht werden. Soll es nun als möglich gedacht werden, dafs der Mensch sich diesem höchsten Gute nähern könne, so mufs Tugend und Glückseligkeit mit einander in Verbindung stehen. Wir aber kennen keine andre Verbindung

zweier von einander verschiedenen Dinge, als dafs das eine die Ursache oder die Wirkung des andern sey. Da nun die Tugend die Handlungsweise ist, wodurch ein gewisser Zustand in dem Menschen gewirkt werden soll; so mufs die Beobachtung der Pflicht von der Vernunft, als die Ursache der Glückseligkeit, betrachtet werden, wenn anders der Mensch zur Erreichung des höchsten Guts selbst etwas soll beitragen können. Es müfste also, nach jener Bestimmung zu urtheilen, die wir in dem Menschen erkennen, Tugend und Glückseligkeit hier in einem beständigen ebenmäfsigen Verhältnisse stehen, und eine nothwendige Verknüpfung zwischen beiden statt finden. Nun wird wohl niemand behaupten, dafs sich eine solche Ordnung

in der Welt wahrnehmen lasse, nach welcher Tugend jederzeit Glückseligkeit herbeiführe. Denn die letztere kann unmöglich blos in dasjenige einfache, angenehme Gefühl gesetzt werden, welches mit der Ausübung der Vernunftgesetze verbunden ist, indem die ungehinderte Thätigkeit einer jeden Kraft ein gewisses Vergnügen nach sich läfst; sondern zur menschlichen Glückseligkeit gehören in dieser Welt auch andre Dinge; die sich schlechterdings zu der Conscientia recti gesellen müssen, wenn wir einen Menschen glücklich preisen sollen. Kein Mensch wird es leugnen, dafs mit dem Bewufstseyn, gerecht, treu, arbeitsam u. s. w. gewesen zu seyn, ein gewisses sehr schätzbares Vergnügen verknüpft ist; aber allein macht es dennoch

den Menschen nicht glücklich. Zur Glückseligkeit in der Welt gehören offenbar viele zufällige, von uns grösstentheils unabhängige Dinge, wie Gesundheit, ein glückliches Temperament, ein gewisser Grad des Wohlstandes, Gesellschaft, und tausend andre Dinge dieser Art. Wenn nun die Tugend in der Welt als die Ursache der Glückseligkeit angesehen werden könnte; so müsste sie nicht nur die mit ihr nothwendig verknüpften Gefühle erzeugen, sondern sie müsste auch jene zur Glückseligkeit gehörigen Umstände nothwendig und allemal wie eine Ursache ihre Wirkung hervorbringen. Dass aber dieses in der gegenwärtigen Welt nicht so sey, und dass jene Umstände dem Lasterhaften eben so wohl als dem Tugendhaften zufallen

oder fehlen, dieses zu beweisen, wird mich hoffentlich ein jeder überheben, da es die tägliche Erfahrung lehrt.

Wenn ferner unsre Vernunft durch die Betrachtung unsrer eignen Natur genöthigt ist, die Glückseligkeit in Verbindung mit der Befolgung der moralischen Gesetze, als den letzten Zweck in der menschlichen Natur auf dieser Erde anzusehen; so muſs sie zu gleicher Zeit einsehen, daſs die Natur nirgends ihren Zweck so schlecht erreiche, als hier. Ihre Anstalten zu diesem Zwecke sind so stümperhaft und schlecht, daſs man auf den Gedanken gerathen müſste, sie habe sich an ein Werk gewagt, dem sie nicht gewachsen ist, und der Mensch sey unter ihren Händen verpfuscht worden. Denn erstlich ist in den allerwe-

nigsten, und wenn man Menschenbeobachtern trauen will, in keinem Menschen die Vernunft, welche die Stelle des Instinkts vertreten soll, stark genug, ihre eignen Gesetze gegen die Antriebe anderer sinnlichen Neigungen und Begierden durchzusetzen; und zweitens ziehen ihre Siege nicht nothwendig die Glückseligkeit nach sich. Es wäre also in dem Menschen alles anzutreffen, was an einem Kunstwerke getadelt werden kann: eine Absicht, die nicht erreicht wird, und Mittel, die sie vermöge der übrigen Einrichtung der Natur nicht erreichen können. Wäre Glückseligkeit die letzte Bestimmung des Menschen hier in der Welt; so müſsten Mittel in seine Natur gelegt seyn, die sicher führten und jederzeit wirkten,

und diese Mittel müßten ihren Endzweck nothwendig erreichen. Zur erstern Absicht würde nothwendig erfodert werden, daß, wenn die Befolgung der Moralgesetze das Mittel der Glückseligkeit seyn soll, die Menschen unwiderstehliche Instinkte zur Treue, Redlichkeit, und überhaupt zu alle dem hätten, was man Tugend nennt; und zur zweiten würde gehören, daß die Welt nach ganz andern Gesetzen eingerichtet seyn müßte, als sie wirklich ist. Dieses heißt im Grunde, Vernunft und Natur müßten aufgehoben werden, und der Mensch müßte nicht Mensch seyn, wenn sein Zweck erreicht werden sollte. Eine Philosophie, die so endet, ist gewiß eine falsche Philosophie, und ein Grundsatz, der auf solche Resultate führt,

ist gewiſs kein wahrer Grundsatz. Wenn es wahr ist, daſs mein Daseyn auf diese Erde eingeschränkt ist; so ist die Idee des höchsten Guts eine absurde Grille, und jede Bemühung, mich dem Genusse desselben zu nähern, ist eben so ungereimt. Das Gesetz: Sey tugendhaft, damit du glücklich werdest, ist ein Gesetz, das etwas Unthunliches und etwas Unmögliches zugleich gebietet; also das absurdeste Gesetz, das je gegeben ist. So muſs die Vernunft urtheilen, wenn sie annimmt, daſs der Mensch zur Glückseligkeit bestimmt, und Tugend das einzige Mittel dazu sey, und daſs sein Daseyn nach dem Tode gänzlich aufhöre.

Nehme ich hingegen an, die Seele sey unsterblich; so gewinnt alles eine

andre Gestalt; meine Vernunft kann nun alles zusammen reimen, und das, was mir vorher als die gröfste Ungereimtheit vorkam, löfst sich nun in die schönste Harmonie auf. Dauert die Seele der Menschen ewig fort, so begreife ich, dafs ihr höchstes Gut ein Ziel seyn müsse, dem wir uns, so lange uns Schranken anhangen, ins Unendliche nur nähern können, ohne es jemals zu erreichen. Meine Vernunft ist eines unendlichen Wachsthums, einer beständigen Zunahme ihrer Kräfte fähig, und diese ihre Bestimmung kann nur erreicht werden, wenn ihre Dauer unendlich ist. Das Unglück, welches hier in der Welt den Tugendhaften trift, und oft so gar eine Folge seiner Tugend ist, ist mir nun kein Räthsel mehr.

Ich lerne daraus, daſs die irdische Glückseligkeit, welche an zufällige Dinge gebunden ist, nicht das letzte Ziel meiner Bestrebungen seyn kann. Denn es gehört oft mehr Tugend dazu, sie entbehren zu können, als sie zu besitzen, Leiden zu ertragen, als Vergnügen zu genieſsen, und Leiden können der Vernunft gewöhnlich eine gröſsere Stärke geben, als Vergnügungen; und wenn dieses Leben nur ein Uebungsplatz für die Vernunft seyn soll; so könnte sie nicht zweckmäſsiger angelegt seyn. So sehnlich also auch meine Natur Glückseligkeit verlangt, so gewiſs sehe ich doch ein, daſs die Einrichtung dieser Welt nicht so beschaffen ist, daſs sie von der Befolgung der sittlichen Gesetze nothwendig hervorgebracht wird.

Ich habe nur wenig Theile, die zu meiner Glückseligkeit gehören, hier ganz in meiner Gewalt. Ich kann nichts thun, als mich so betragen, daſs mich die Vernunft für *würdig* hält, glücklich zu seyn. Dieses geschieht aber allein dadurch, daſs ich tugendhaft bin. Es widerspricht meiner Vernunft nicht, anzunehmen, daſs in irgend einem Zeitpunkte des künftigen Zustandes eine Austheilung des Glücks von dieser Art statt finden könne, und wenn die Glückseligkeit wirklich zur Bestimmung meiner Natur gehört; so muſs die Vernunft dieses so gar nothwendig annehmen, wenn sie nicht mit sich selbst streiten will. Wenn ich meine Pflicht thun soll, so brauche ich zwar die Glückseligkeit nicht als einen

Bewegungsgrund, aber wenn nicht etwas in meiner Natur seyn soll, das der Pflicht unaufhörlich durch die Vernunft selbst widerstrebet; so muſs ich doch überzeugt seyn können, daſs ich dadurch nicht einen wesentlichen Zweck in meiner Natur vernachlässige, oder gar vernichte. Dieses würde ich aber offenbar thun, wenn ich die Tugend allgemein, und unter allen Umständen, als Mittel zur Glückseligkeit hier in der Welt gebrauchen wollte; oder, wenn ich auch selbst es nicht thäte, so würde es doch die Natur und andre Menschen thun, welche unendlich oft die Folgen meiner guten Thaten vernichten. Wenn ich daher die Tugend, mit allem, was sonst zu meiner Natur gehört, in Harmonie denken will; so muſs ich anneh-

men, es müsse ein anderer Zustand da seyn, in welchem dieses wirklich ist. So erfodert es die Idee einer moralischen Ordnung; soll eine solche wirklich seyn: so muſs die ganze Welt ein System der Zwecke ausmachen. In demselben müssen die moralischen Wesen, folglich auch die Menschen, absolute Zwecke oder Glieder seyn. Alle übrige Zwecke müssen unter ihnen stehen, und eine Stellung in dem moralischen Reiche erhalten, welche durch die sittlichen Principien bestimmt ist. Also muſs auch die Glückseligkeit, welche ein natürlicher Zweck der Menschen ist, den sittlichen Gesetzen untergeordnet, und denselben gemäſs unter die Menschen vertheilt werden. Beides ist aber nur denkbar, wenn man die Unsterblichkeit der Seele

voraussetzt. Denn unter dieser Voraussetzung können 1) alle Menschen absolute Zwecke wirklich seyn, und 2) können auch die Bestandtheile der Glückseligkeit, so wie überhaupt alle Theile und Einrichtungen der Natur, zuletzt von sittlichen Principien abhangen, und es ist eine allmälige Realisirung des höchsten Gutes möglich.

Die bloſse Idee einer moralischen Ordnung ist nun freilich noch kein Grund, sie für wirklich zu halten. Die praktische Vernunft kann es auch nicht gebieten, oder es kann durch keine Pflicht gefodert werden, an eine sittliche Ordnung zu glauben. Denn die Ueberzeugung fodert Gründe, und ist ein unwillkührlicher Erfolg dieser Gründe. Aber es liegt doch in dem

Sittengesetze selbst ein Grund, die Realität der sittlichen Ordnung, und mit ihr die Unsterblichkeit der Seele, als ein wesentliches Bestandtheil derselben, für wahr zu halten. Dieser Grund besteht darinne, weil sonst die theoretische Vernunft sich genöthiget sehen würde, den Zweck, welchen die praktische zum allgemeinen Handlungsprincip aufstellt, für schimärisch zu erklären, wodurch sie nothwendig mit der praktischen Vernunft in Widerstreit gerathen, und dem Willen ganz andere Gesetze geben müfste, als diejenigen sind, welche die Vernunft durch sich selbst vorschreibt. Da es nun nicht möglich ist, es theoretisch einzusehen, ob eine sittliche Ordnung wirklich, und die Seele unsterblich sey; so ist das Bewufstseyn unsrer sittlichen

Natur oder das praktische Gesetz, wodurch uns geboten wird, die sittlichen Wesen als die absoluten Zwecke zu behandeln, ein für uns völlig hinreichender Grund, praktisch zu glauben, dafs dieses auch wirklich so sey.

Man sieht wohl, dafs hier der Glaube an eine sittliche Ordnung und an die Unsterblichkeit gar nicht als Bewegungsgrund zur Tugend aufgestellt wird. Er ist blos eine Folge derselben. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt uns blos, unter mehreren theoretischen Sätzen, welche sämtlich theoretisch unerweislich sind, und wovon doch nur einer nach der Vernunft wahr seyn kann, denjenigen als wahr anzunehmen, welcher sich mit dem, was uns die Pflicht gebietet, am besten reimt, wo-

bey die Vernunft mit sich selbst am wenigsten in Uneinigkeit geräth. Es kann die theoretische Vernunft mit der praktischen, die Erkenntnifs dessen, was da ist, mit der Erkenntnifs dessen, was geschehen soll, nicht anders in Harmonie gebracht werden, als wenn man annimmt, die Seele sey unsterblich; das praktische Gesetz, das sich der Vernunft gegen alle Willkühr aufdringt, und von dem sie sich, ohne ihre ganze Würde zu verliehren, gar nicht lossagen kann, erscheint ihr selbst, wenn sie es mit dem, was wirklich ist, nemlich mit dem vorausgesetzten Mangel aller sittlichen Ordnung, und dem vorausgesetzten Untergange der Seele nach dem Tode vergleicht, als eine Ungereimtheit, und doch fühlt sie sich zugleich daran gebunden.

Denn wenn gleich diejenigen, welche behaupten, man müsse der Pflicht blos um ihrer selbst willen folgen, durch keine Belohnungen, die mit der Tugend verknüpft sind, zur Tugend *bewogen* werden, sondern allein durch die Gesetze selbst; so müssen sie doch an ihrer Natur selbst irre werden, wenn sie annehmen müſsten, daſs das, was wirklich ist, mit dem, was geschehen soll, in nothwendigem Widerstreite stehet, daſs die sittliche Ordnung in der Wirklichkeit ein Unding sey. Dagegen reimt sich das Wirkliche weit besser mit dem, was das Sittengesetz fodert, wenn man annehmen kann, daſs sich nichts der sittlichen Natur widersprechendes in dem Menschen zutragen könne, und daſs alles mit der Vernunft

selbst zusammenstimmen müsse. Nun läſst sich nichts entdecken, was wesentlich zur Natur des Menschen gehört, und mit Tugend und Laster in Verhältniſs stehen könnte, als der glückliche oder unglückliche Zustand desselben; und wenn daher eine moralische Vertheilung der Glückseligkeit unter mit Vernunft begabten Wesen gedacht werden soll; so kann kein anderer Austheilungsgrund statt finden, als ihre Tugend. Da wir nun von einer moralischen Welteinrichtung dasjenige erwarten müssen, was der praktischen Vernunft gemäſs ist; so kann man unmöglich voraussetzen, daſs die Tugendhaften unglücklich, und die Lasterhaften glücklich seyn, oder die ganze Glückseligkeit dem Zufall und dem Ungefähr über-

lassen seyn sollte. Da aber letzteres, wenn das alles ist, was wir beobachten, wenn es nach dem Tode mit uns aus ist, in dieser Welt offenbar der Fall ist, indem Schmerzen, Krankheiten, Mangel, Verfolgung und andre reale Uebel, die das Leben unglücklich machen, den Tugendhaften, wo nicht mehr, doch nicht weniger als den Lasterhaften treffen, und die Vertheilung der Glücksgüter gewiſs zufällig ist; so folgt auch hieraus, daſs die Gesetze der menschlichen Natur mit der sittlichen Ordnung streiten würden, wenn man nicht annähme, es gäbe einen andern Zustand, in welchem sich alles in die allervollkommenste Harmonie auflöſst. Wenn es also wirklich eine Glückseligkeit, als einen Theil der Bestimmung

des Menschen giebt, so ist sie in einer sittlichen Welt von der Tugend nicht zu trennen. Denn in derselben muſs alles durch sittliche Principien bestimmt seyn. Dieses würde aber nicht seyn, wenn die Glückseligkeit nach andern, als nach sittlichen Gesetzen in ihm hervorgebracht werden könnte, und wenn sie also mit der Tugend in keinem Verhältnisse stünde. Soll also in der Welt eine moralische Ordnung seyn: so muſs die Tugend mit der Glückseligkeit in Verbindung stehen. Diese Verbindung aber geht gänzlich verlohren, wenn ich die Unsterblichkeit der Seele leugne. Die Realität der sittlichen Ordnung aufgeben, ist aber gerade so viel, als die Nichtigkeit der praktischen Vernunft theoretisch eingestehen. Und wenn man

dieses letztere eingesteht; so folgt auch unmittelbar, daſs es thöricht sey, der praktischen Vernunft zu gehorchen, und daſs alle Pflichten elende Grillen seyn müssen. Dieses alles scheint mir nun hinreichend zu beweisen, daſs es nach der theoretischen Vernunft gar keine Pflichten geben könne, wenn man annimmt, die menschliche Seele sey nicht unsterblich; daſs also die praktische Vernunft mit der theoretischen in einen förmlichen Widerstreit bei dieser Voraussetzung geräth, und daſs die letztere, da sie gar keinen theoretischen Grund hat, diese Meinung für wahr zu halten, in dem Sittengesetze selbst einen praktischen Grund finden müsse, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Jetzt will ich versuchen, meine Gründe

nochmals kurz und zusammenhängend darzustellen.

Wir sind uns des Sittengesetzes unmittelbar bewufst, so bald wir zu dem Bewufstseyn unsrer Selbst gelangen. Dieses gebietet uns unbedingt, so zu handeln, dafs jedes andere vernünftige Wesen in unsre Maxime mit einstimme, also auf die Natur aller moralischen Wesen zugleich Rücksicht zu nehmen, und überhaupt alle moralische Wesen als absolute und letzte Zwecke zu behandeln, nichts zu thun, was ihrem vernünftigen Willen nothwendiger Weise widersprechen, oder ihre rechtmäfsigen Zwecke vernichten oder hindern würde. Zu gleicher Zeit finden wir aber auch in unsrer Natur ein unvermeidliches Verlangen nach Glückseligkeit, und die

Vernunft, ist das einzige Mittel, welche uns mit Hülfe der Erfahrung lehren kann, wie dieses Verlangen am besten und sichersten befriediget werden könne. Diese Begierde nach Glückseligkeit ist der menschlichen Natur wesentlich; kein Mensch kann auf diesen Zweck ganz Verzicht thun, und die Vernunft kann daher die Regeln, welche auf deren Befriedigung abzielen, unmöglich misbilligen. Wenn nun die theoretische Vernunft die Sittengesetze zugleich billigen, nicht blos von ihrem Daseyn, oder von dem Bewufstseyn derselben überzeugt seyn soll; so mufs sie auch überzeugt seyn, dafs die sittlichen Wesen in dem Reiche der Dinge auch wirklich absolute und letzte Zwecke sind. Denn sonst würde die praktische Vernunft

einen Zweck gebieten, den die theoretische Vernunft für eine bloſse Schimäre erkennen müſste, und die Vernunft würde also ihr eignes Gesetz verwerfen und zugleich auch anerkennen. Das Gesetz ist zwar da, müſste der Mensch zu sich selbst sagen, es befindet sich in mir, gebietet dem Willen; aber da es einen Zweck gebietet, der nicht möglich ist; so kann ich es selbst nicht billigen, und doch ist meine Natur so eingerichtet, daſs ich mich selbst verachten muſs, wenn ich es nicht befolge. Was ist dieses für ein seltsames Räthsel! Welche Widersprüche in meiner eignen Natur! Aber was habe ich denn für einen Grund, zu glauben, daſs die sittlichen Wesen nicht das Absolute sind? Die Kräfte der Natur erdrücken und

zerstören sie. Dies lehrt die Erfahrung, antwortet man mir. Was bedürfen wir weiter Zeugniſs! Aber lehrt dieses die Erfahrung auch wirklich? Meinen Körper können die Naturkräfte wohl auflösen; sie können machen, daſs ich nicht mehr unter Menschen wandeln, und hier in der Sinnenwelt handeln kann; aber dieses Fleisch, dieses Gebein, diese Haut, die mich umgiebt, bin ich nicht Selbst; mein Selbst ist erhabener, als alles dieses; ich bin mir einer übersinnlichen Natur bewuſst. Vielleicht bin ich also doch das Absolute, vielleicht müssen mir diese Kräfte in der Sinnenwelt doch nur dienen; die groſsen Anstalten, die ich sehe, die wunderbaren Begebenheiten der Natur, durch deren Betrachtung sich mein Geist

hier entfaltet hat, sind doch wohl nicht das letzte, zielen selbst auf moralische Wesen ab. Du lügst, wenn du sagst, die Erfahrung lehre mich, daſs ich kein Zweck, daſs ich nur Mittel in der Reihe der Dinge wäre. Ich lasse mich durch deine Behauptung nicht irre machen. Aber wo soll ich nun Grund hernehmen, darzuthun, daſs ich wirklich mehr zu bedeuten habe, als du glaubst, daſs ich mir nicht blos als ein absoluter Zweck vorkomme, sondern daſs ich es auch sey? Ich bin es, du bist es, wir sind es alle, so bald eine sittliche Ordnung in der Welt wirklich ist. Aber woher kann ich wissen, daſs eine sittliche Ordnung in der Welt ist? Ich frage die Erfahrung; sie giebt mir keine Antwort. Ich suche es a priori

zu erforschen; umsonst. Nur in mir selbst läſst sich eine laute und vernehmliche Stimme hören, die mir mit der gröſsten Zuversicht zuruft: Du bist ein absoluter Zweck, die ganze Natur kann dich nicht zerstören. Denn du bist ein moralisches Wesen, und alles was du siehest, ist nur um der moralischen Wesen willen da, und bezieht sich auf sie. Ich höre und frage: warum? aus welchen Gründen soll ich dieser Versicherung trauen? Und die Antwort ist: Ich bin deine Vernunft selbst, welche dir diese Versicherung giebt; ich gebiete dir, du sollst die Sittengesetze als die höchsten und obersten befolgen. Deine ganze Würde und Hoheit hängt davon ab, daſs du diesem Gebote gehorchst. Aber wie kannst du glauben, daſs ich

dir einen Zweck vorschreiben, nach einer Ordnung zu leben gebieten würde, die nicht wahr ist, die nirgends existirt. Wenn du mein Gebot für wahr hältst; so mufst du auch die sittliche Ordnung für wahr halten; und da dir es nicht einfällt, an dem ersteren zu zweifeln; warum willst du wegen des letzteren in mich ein Mistrauen setzen? Da es dir unmöglich ist, die Ordnung der Dinge, den Zusammenhang der Natur mit ihrem absoluten Grunde einzusehen; so rathe ich dir, denjenigen Zusammenhang der Dinge für den wahren zu halten, der sich mit der Pflicht am besten reimt, d. h. eine sittliche Verknüpfung praktisch zu glauben, da du hierüber theoretisch nichts wissen kannst.

Ist aber eine moralische Ordnung der

Dinge, ist die Natur um der sittlichen Wesen willen da; so ordnet sich auch alles, worin der Mensch von der Natur abhängt, zuletzt nach sittlichen Principien. Ist aber das letztere der Fall; so muſs der Mensch auch unsterblich seyn. Denn erstlich kann er, unter dieser Voraussetzung schon an sich betrachtet, als ein moralisches Wesen den Kräften der Natur nicht unterliegen; das Absolute kann nicht dem Relativen, das Unbedingte nicht dem Bedingten untergeordnet seyn, die Sache kann nicht die Person besiegen; und zweitens ist in dem Menschen, wenn man annimmt, es ist nach dem Tode alles aus mit ihm, offenbar keine sittliche Ordnung beobachtet. Denn die Erfahrung lehrt offenbar, daſs die Beobachtung der Sit-

tengesetze nicht die übrigen natürlichen und erlaubten Zwecke in dem Menschen hervorbringe, dafs Glück und Unglück, so wie alle Weltbegebenheiten, nach ganz andern, als moralischen Gesetzen erfolgen. Nun ist es aber gewifs, dafs unser Wohlbefinden oder die Annehmlichkeit des Lebens ein Gut ist, wornach wir ein natürlich - nothwendiges Verlangen haben, und dafs also unsre Glückseligkeit, und was mit ihr als Ursache zusammenhängt, zu unsern Zwecken gehört, welche die Vernunft billigen mufs. Wenn nun unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt wäre, und doch die sittliche Ordnung in uns wirklich gemacht werden sollte; so müfste unser sittliches Betragen, oder die Beobachtung der Pflicht die physische

Ursache seyn, welche jederzeit einen ihr proportionirlichen Theil der Glückseligkeit erzeugte, und Glück und Unglück müſste sich allemal nach der sittlichen Aufführung eines jeden richten. Die Pflichten müſsten jederzeit die sichersten und einzigen Mittel eines angenehmen Lebens seyn. Nun ist aber bekannt, daſs die Beobachtung der Pflicht nicht immer ein angenehmes Leben und Glückseligkeit nach sich zieht, und daſs beides nicht nothwendig, wie Ursache und Wirkung, verknüpft ist. Wenn nun die Ordnung, welche man in der Welt als wirklich wahrnimmt, eine moralische heiſsen sollte; so würde man die moralischen Gesetze ganz verändern, und sie in bloſse Glückseligkeitslehren verwandeln müssen, um nur

seine Meinung bestätiget zu finden, das heifst, man würde im Grunde alle Pflicht und Moralität verwerfen, aber dabei blos diese Namen für ganz andere Sachen beibehalten. Es würde hie und da blos die Materie der Pflicht noch vorgeschrieben werden, aber die Form, also das eigentliche Wesen der Pflicht, gienge ganz verlohren. Es giebt in der That keine Pflicht, deren Befolgung jederzeit und nothwendig mit einer so grofsen Lust verknüpft seyn sollte, die von keiner Unlust, der wir uns um ihret willen unterziehen müssen, übertroffen werden könnte, und wo eine Handlung, die ihr widerspricht, nicht in irgend einem besondern Falle und in irgend einem besondern Subjekte noch eine gröfsere Lust gewähren könnte. So

würden wir, wenn wir es blos auf Genuſs der Glückseligkeit anlegten, zum Exempel, allemal eine Ausnahme machen müssen, wenn bei der Beobachtung einer Pflicht Gesundheit oder Leben in Gefahr gerieth, oder ihre Aufopferung gar mit Gewiſsheit vorausgesehen würde, wenn nur sonst nicht etwa die Furcht vor dem gröſseren Schmerze dergleichen Wagstücke nothwendig machte. Aber wenn auch wirklich die Materie der Pflicht allemal Glückseligkeit nach sich zöge; so würde der Bewegungsgrund der Lust allein schon die Pflicht aufheben. Denn das Wesen derselben besteht darin, daſs sie die erste und höchste Ursache der Handlungen werde, daſs sie also auf nichts ausser sich Rücksicht nehme. Was um des

Vergnügens willen geschieht, geschieht nicht aus Pflicht. Diese will allein um ihrer selbst willen befolgt seyn. Wir sollen der Pflicht treu bleiben, wenn wir auch ganz gewiſs wissen, daſs für uns in der Welt das allergröſste Unglück, Tod und Verderben damit verbunden seyn wird. Dieses würde aber augenscheinlich absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben untergienge, und dennoch dabei eine moralische Ordnung als wirklich angenommen würde. Denn es sind zwei Zwecke in der menschlichen Natur, die beide von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren keinen sie also Verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die

unbedingte Befolgung ihrer eignen Gesetze oder der Pflichten, und der zweite die Glückseligkeit. Wenn nun die Glückseligkeit von einem Dritten ganz allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und ausführen könnte; so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen, die Vernunft führte ihre Pflichten aus, und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber so ist es nicht. Die Vernunft soll auch das Wohlbefinden des Menschen besorgen, so viel sie kann; sie muſs also auch Regeln der Glückseligkeit machen, und sie befolgen, und weil sie die Glückseligkeit als einen nothwendigen Zweck in ihrer Natur erkennt, so könnte sie das für kein Sittengesetz halten, dessen Beobachtung dem Menschen Unglück zuzöge. Nun kann aber offen-

bar der Fall sehr oft eintreten, daſs die Beobachtung dessen, was die praktische Vernunft als Pflicht vorschreibt, einem glücklichen Leben in der Welt widerstreitet, indem uns die Pflichten gebieten, ihnen nicht blos unsre Neigungen aufzuopfern, in deren Befriedigung bekanntlich ein groſser Theil der menschlichen Glückseligkeit besteht, sondern so gar Gesundheit und Leben, als die Bedingungen aller zeitlichen Glückseligkeit, ihnen nachzusetzen. Hier streiten also augenscheinlich zwei Zwecke mit einander, welche die Vernunft beide für nothwendig erkennt, und welche sich nach der Voraussetzung einander bestimmen müssen. Da nun dieses nicht ist; so muſs sie entweder in die gröſste Ungewiſsheit und Verlegenheit gerathen, oder sie muſs die Gesetze,

welche so unbedingt gebieten, für falsch erklären. Dagegen aber sträubt sich die sittliche Vernunft unaufhörlich, als welche viel zu deutlich redet, als dafs dergleichen Spekulationen sie verwirren sollten.

Will also die Vernunft mit sich selbst einig bleiben, will sie die Sittengesetze in ihren Würden lassen, und dabei die Möglichkeit einer sittlichen Ordnung retten; so mufs sie annehmen, diese beiden nothwendigen Endzwecke werden irgend einmal so vereiniget werden, dafs, es geschehe nun durch die Natur selbst, oder durch besondere göttliche Veranstaltung, der eine die Ursache des andern werde, dafs also in der Natur eine solche Einrichtung statt finden müsse, dafs auch diejenigen Dinge, welche von unsrer Willkühr nicht abhängen, sich nach den Gesetzen

der Vernunft richten, und der gerechten Erwartung derselben gemäfs geschehen. Dieses aber ist völlig unmöglich, wenn man nicht annimmt, es sey noch ausser der Ordnung der Dinge, welche wir durch Erfahrung kennen, eine andre, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, dafs die Tugend selbst die Glückseligkeit auf eine idealische Art hervorbringe, oder nach welcher einem jeden durch einen Dritten das zu Theil wird, was er durch seine Tugend verdient hat. Dafs nun eine solche Erwartung ganz nichtig und ungereimt ist, wenn man das menschliche Daseyn auf dieses Leben einschränkt, ist durch die Erfahrung klar. Und es folgt also der zu erweisende Satz aus dem Vorhergehenden ganz augenscheinlich: dafs es nämlich nach der theoretischen

Vernunft gar keine Pflichten geben könne, zu denen der Mensch sich für verbunden erachten müsse, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnet, und sie für unnatürlich und unmöglich ausgiebt; und da wir doch innerlich genöthiget sind, Pflichten zuzugeben, und mit dem Bewufstseyn der Pflicht der Glaube an eine sittliche Ordnung, mit diesem aber der Glaube an die Unsterblichkeit innigst verknüpft ist; da auch kein Grund da ist, diesen Glauben wankend zu machen, auch nimmermehr, weder praktischer noch theoretischer Seits, einer gefunden werden kann; so ist es vernünftig, dem Zeugnisse unsrer praktischen Vernunft zu trauen, auf dasselbe eine sittliche Ordnung, und mit ihr die Unsterblichkeit der Seele für wahr zu halten.

So viel, und mehr nicht, leistet der moralische Beweis für die Unsterblichkeit

der Seele, dessen Natur hier am Schlusse noch mit wenigen erwogen werden soll. Es kann befremdend scheinen, dafs wider eine für das Menschengeschlecht so wünschenswerthe Sache, wie die Unsterblichkeit ist, von vielen Philosophen so heftig ist gestritten worden; aber gerade um dieses allgemeinen Interesses willen kann ich mich nicht überreden, dafs irgend einer aus bloſser Hartnäckigkeit, aus Disputirsucht, sich dagegen setzen sollte, wenn ihm hinreichende Gründe für die Sache vorgehalten würden. Denn ein solcher müſste sich gegen die Sache, nicht gegen den Beweis setzen. Wenn ich aber die Meinungen und die Streitigkeiten der Weltweisen genau durchgehe; so finde ich, dafs kein einziger gegen die Sache selbst streitet, sondern jederzeit nur gegen die Beweise. Hier sehe ich aber, dafs die Vernunft sich selbst getreu ver-

fährt, indem es ihr heiligstes und unverbrüchlichstes Gesetz ist, nichts ohne hinreichende Gründe für wahr und für gewiſs zu halten, und sich schlechterdings durch nichts als durch Gründe der Wahrheit bestimmen zu lassen, wenn auch die Sache selbst die allerwünschenswürdigste von der Welt wäre. Denn wer wird wohl leugnen, daſs jedermann gern unsterblich zu seyn wünsche, und daſs jeder Mensch vor der gänzlichen Vernichtung schaudere? Allein da die heisseste Begierde nach einer Sache doch niemals einen Beweis für das Daseyn der Sache selbst abgeben kann; so müssen schlechterdings andre Gründe herbeigebracht werden, durch welche die Vernunft überzeugt werden kann, daſs sie sichere Hofnung habe, daſs jene Wünsche werden erfüllt werden. Nun weiſs aber ein jeder, daſs allemal eine ganz auſserordentliche Unpartheilich-

keit dazu erfodert wird, die Gründe *für* und *gegen* ein Urtheil zu prüfen, das mit unsern Neigungen übereinstimmt, oder ihnen widerspricht, indem die Neigung uns gar zu leicht geneigt macht, Gründe für hinreichend zu halten, die es doch nicht sind, wenn sie nur dem Objekte unsrer Begierde schmeicheln: und man kann daher fast allgemein annehmen, dafs, wenn zwei Parteien, die einerlei Wünsche haben, sich widersprechen, das Recht und die Wahrheit auf der Seite derer sey, die etwas behaupten, was ihrer eignen starken Neigung widerspricht. Denn wenn ihre Vernunft volle Gründe hätte, so müfsten sie ganz absurd verfahren, wenn sie das Objekt ihrer Neigung nicht für wahr halten wollten, da es von der Vernunft und von dem Willen zugleich gebilliget wird. Nach diesem in der menschlichen Natur selbst sehr wohl ge-

gründeten vorläufigen Urtheile zu schliessen, möchte ich mich mehr auf die Seite derer schlagen, welche die bisherigen Beweise der Unsterblichkeit der Seele für unbefriedigend und nichtig erklären, als es mit denen halten, welche sich einbilden, in dem Besitze strenger und apodiktischer Beweise für dieselbe zu seyn. Denn die Neigung ist hier gleich, aber die Vernunftbehauptungen sind theils *für*, theils *gegen* das Objekt der Neigung, und in diesem Falle habe ich jederzeit grofse Lust, wenn ich ohne Kenntnifs der Gründe selbst, also nur *vorläufig* urtheilen soll, für diejenigen zu stimmen, die gegen das Objekt ihrer eignen Neigung sind, weil ich wenigstens überzeugt seyn kann, dafs diese nicht durch die Neigung zum Fürwahrhalten getrieben worden sind.

Wenn ich mir nun alle mögliche Beweise, die für die Unsterblichkeit der

Seele geführt werden können, vorstelle; so sehe ich ein, daſs deren nur zwei Arten möglich sind. Man muſs nämlich entweder aus der Beschaffenheit der Seele selbst, und aus ihrem Wesen und ihrer Natur darthun, daſs sie ewig sey, und daſs es vermöge derselben ganz unmöglich sey, daſs sie in nichts verwandelt werden, oder das Bewuſstseyn ihres Zustandes ganz und gar verliehren könne; oder man muſs zeigen, daſs es den nothwendigen Gesetzen der praktischen Vernunft widerstreite, wenn man zuläſst, daſs die Seele nicht unsterblich sey, und ob man also gleich die Art und Weise einer solchen Fortdauer aus der innern Natur der Seele, die gänzlich über unsern Gesichtskreis hinaus liegt, nicht begreifen könne; so könne doch aus den Moralgesetzen, die in der Vernunft als nothwendig gegründet sind, mit Gewiſsheit auf die Wahrheit der Un-

sterblichkeit der Seele geschlossen werden, weil sie mit der Wahrheit jener Gesetze so verbunden ist, dafs die theoretische Vernunft mit der praktischen in Widerstreit gerathen würde, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern deren Gegentheil als wahr angenommen würde, und dafs also die Unsterblichkeit von der Vernunft für eben so gewifs zu halten sey, als die Moralgesetze und deren Verbindlichkeit, oder die Pflichten.

Die mehresten Philosophen älterer und neuerer Zeit haben ihr gröfstes Vertrauen auf die erstere Art der Beweise gesetzt, und haben sich derselben für die Unsterblichkeit der Seele fast ganz allein bedient. In diesen aber liegt ein Saame zu unendlichen Streitigkeiten. Denn die Geschichte allein kann uns schon argwöhnisch gegen die Kräfte unsres Erkenntnifsvermögens, in Ansehung jener übersinnlichen Gegen-

stände, machen, indem sie uns offenbar lehrt, dafs alles, was die Philosophen von jeher über die letzten Principien der Dinge an sich, über ihr Wesen und ihre Natur erforscht zu haben glauben, sich in unverständlichen Subtilitäten, oder in grundlosen und willkührlichen, sich unter einander widersprechenden, Hypothesen endige, und eine schwache Prüfung unsers Erkenntnifsvermögens lehrt uns augenscheinlich und gewifs, dafs auf keine andere Art eine gänzliche Beilegung jener Fehden zu hoffen sey, als bis man darin übereingekommen ist, dafs wir von der innern Natur der Dinge schlechterdings gar nichts wissen können. Es ist in den Urtheilen über das Uebersinnliche, an sich betrachtet, auf keine andre Art Friede zu stiften, als wenn sich alle Partheien zum ewigen Stillschweigen darüber entschliefsen.

Die andere Art des Beweises, wovon in dieser Abhandlung ein Versuch gemacht worden ist, und welche meiner Meinung nach die einzige mögliche, befriedigende Beweisart für unsre Vernunft ist, thut auf alle Einsicht in die innere Natur und das Wesen der Seele Verzicht, und entlehnt ihre Gründe allein aus den wesentlichen und ewigen Gesetzen der Vernunft, von denen sich keine Vernunft gänzlich lossagen kann. Man beweiset hier nur, dafs die Unsterblichkeit mit den Pflichten in der Vernunft subjektiv verknüpft sey, so dafs jene aus den letztern unvermeidlich folge. Wenn daher jemand die Pflichten zugiebt; so mufs er auch die Unsterblichkeit der Seele zugeben, wenn er sich nicht unaufhörlichen Zweifeln gegen die Wahrheit der Pflicht selbst aussetzen will. Was also mit den Pflich-

ten nothwendig zusammen hängt, hat mit den Pflichten einerlei Wahrheit und Gewifsheit. Wenn also das eine erwiesen ist, dafs es nämlich Pflichten gebe, oder dafs Tugend für die Vernunft Wahrheit und Nothwendigkeit enthalte; so ist auch das andere erwiesen, dafs die Seele unsterblich sey. Ueber die Art und Weise, wie die Seele fortdauern könne, und wie ein anderer konkreter Zustand in jener Welt für sie möglich sey, kann indessen die Vernunft nichts festsetzen, und dieses *Wie* bleibt also für alle Menschen ein nothwendiges Räthsel, das nur durch eine neue *Erfahrung*, die wir nach dem Tode machen werden, aufgelöfst werden kann. Dafs aber die Seele unsterblich sey, davon kann die Vernunft so fest überzeugt seyn, als sie von den Pflichten überzeugt ist. Die letztern sind aber in das Wesen der Ver-

nunft selbst verflochten, die ganze Würde der menschlichen Natur, und ihr ganzer Vorzug vor den Thieren hängt daran, und wer sich von aller Pflicht lossagen wollte, würde sich selbst und allen Menschen verabscheuungswürdig vorkommen. Die Natur hat uns eine solche Entsagung selbst verboten und gleichsam unmöglich gemacht, indem sie jeden Menschen zwingt, die Majestät der Pflicht zu bewundern, und bei der Anschauung ihrer Wirksamkeit demjenigen den Vorzug einzuräumen, in welchem man eine solche Ursache als wirkendes Principium annimmt, wenn man sich auch gleich nicht für stark genug zu ähnlichen Unternehmungen hält. Es ist also hierdurch wenigstens so viel ausgemacht, dafs alle diejenigen, welche Pflichten zugeben, auch nothwendiger Weise die Unsterblichkeit der

Seele nicht nur als sehr vernünftig zulassen, sondern dafs sie auch gestehen müssen, dafs sie die theoretische Vernunft unnachlafslich verlange, und um nicht mit der praktischen in Widerstreit zu gerathen, dieselbe annehmen und glauben müsse. Und hieraus fliefst denn, dafs, wer über diesen Punkt etwas festsetzen will, behaupten könne und müsse, dafs die Seele nach der Zerrüttung unsres Körpers fortdaure, und dafs nicht etwa blos seine Wünsche, sondern auch seine Vernunft selbst zu ihrer eignen Befriedigung die Unsterblichkeit der Seele aus Gründen nothwendig *fodere.*

